حلّ

الانتباهات المفيدة

عن

الاشتباهات الجديدة

اِسلام اور عقلیات

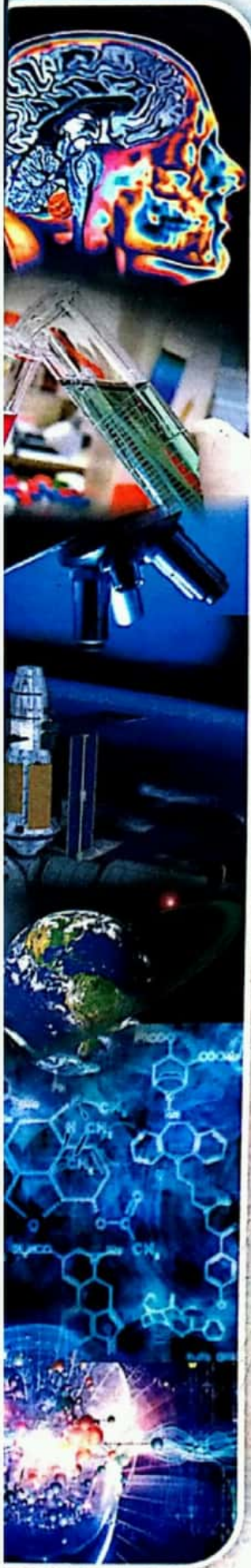
حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہٗ

کی مشہور تصنیف الانتباہات المفیدة کی تسہیل وتشریح

فلسفہ اور علم کلام پر ایک مبسوط اور جامع تصنیف

جدید شبہات کے تشفی بخش جوابات۔

تسہیل وتشریح

مولانا محمد مصطفٰی خان بجنوری رحمہ اللہ

کراچی پاکستان

حل

الانتباهات المفيدة

من

الاشتباهات الجديدة

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ

کی مشہور تصنیف الانتباہات المفیدۃ کی تسہیل وتشریح

فلسفہ اور علم کلام پر ایک مبسوط اور جامع تصنیف

جدید شبہات کے تشفی بخش جوابات۔

تسہیل وتشریح

مولانا محمد مصطفیٰ عبدالقدوس ندوی

ویلفیئر اینڈ ایجوکیشنل ٹرسٹ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

حضرات اہل علم، عزیز طلبہ اور معزز قارئین کی خدمت میں گذارش:

الحمد للہ اس کتاب کی تصحیح کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے۔ اس کے باوجود اگر کوئی غلطی نظر آئے یا کوئی مفید تجویز ہو تو براہ کرم تحریر کرکے ہمیں ضرور ارسال فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت بہتر اور غلطی سے پاک ہو سکے۔

جزاکم اللہ تعالیٰ خیراً

البشریٰ ویلفیئر اینڈ ایجوکیشنل ٹرسٹ

برائے خط وکتابت: 9-A/1 محمد علی سوسائٹی، بالمقابل عوامی مرکز، شاہراہ فیصل، کراچی۔75350

کتاب کا نام : اسلام اور عقلیات

مؤلف : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ

تسہیل وتشریح : مولانا محمد مصطفےٰ خان بجنوری

قیمت برائے قارئین: فہرست کتب ملاحظہ فرمائیں۔

سن اشاعت : ۱۴۳۵ھ/۲۰۱۴ء

ناشر : البشریٰ ویلفیئر اینڈ ایجوکیشنل ٹرسٹ

7/275 ڈی ایم سی ایچ سوسائٹی، بالمقابل عالمگیر روڈ، کراچی۔ پاکستان

فون نمبر : +92-21-34541739, +92-21-37740738

ویب سائٹ : www.maktaba-tul-bushra.com.pk
www.albushra.edu.pk

ای میل : info@maktaba-tul-bushra.com.pk
info@albushra.edu.pk

ملنے کا پتہ : البشریٰ ویلفیئر اینڈ ایجوکیشنل ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، کراچی۔ پاکستان

موبائل نمبر : 0092-21-37740738, 34541739, 0321-2196170,
0334-2212230, 0302-2534504, 0314-2676577,
0346-2190910

اس کے علاوہ تمام مشہور کتب خانوں میں بھی دستیاب ہے۔

عرض ناشر

زیرِ نظر کتاب دراصل دو کتب کا مجموعہ ہے:

۱۔ الانتباھات المفیدۃ ۲۔ حل الانتباھات المفیدۃ

گزشتہ طبعات میں ان دو کتب کو صفحات میں اس طور پر رکھا گیا تھا کہ اصل کتاب الانتباھات کی عبارات کی نشان دہی کے واسطے ہر صفحے پر یہ علامت (اً) لگائی گئی تھی، اور جس مقام سے حل الانتباہات کی ابتدا تھی وہاں ہر صفحے پر (ح) کی علامت لگائی گئی تھی، جب کہ اور کوئی فرق اس میں بظاہر نہ تھا۔

ادارہ البشری نے قارئین کی سہولت اور مضامین کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی خاطر اس طریق کار کو قدرے تبدیل کیا ہے، تاہم ہر دو اصول کی عبارات میں عدم انقطاع اور عدم اختلاط کی ازحد کوشش کی گئی ہے۔ نیز مسلسل اور طویل مضامین میں نکات مہمہ پر تنبیہ کی خاطر مناسب رموز اور تقطیع عبارات (پیرگرافنگ) کو مدنظر رکھنے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔

ادارے نے زیرِ نظر کتاب میں جو طرز اختیار کیا ہے اس کی وضاحت کے لیے چند امور پیشِ خدمت ہیں:

۱۔ الانتباھات المفیدۃ کو صفحات کے ابتدائی حصے میں متن کے درجے میں رکھا گیا ہے۔

۲۔ جب کہ حل الانتباھات کو شرح کی حیثیت سے الگ خط کھینچ کر صفحے کے ثانوی حصے میں رکھا گیا ہے۔

۳۔ نیز اس بات کی بھی کوشش کی گئی ہے کہ دونوں اصول کے رسم الخط میں کچھ فرق رہے۔

ان امور کا اہتمام اس واسطے کیا گیا ہے کہ قارئین دورانِ مطالعہ فہم معانی کے ساتھ ساتھ تمیزِ عبارات کی کلفت سے آزاد رہیں اور تسلسلِ مطالعہ میں خلل واقع نہ ہو۔

امید ہے کہ قارئین کرام ادارے کی ان تحسیناتی کاوشوں کو سراہیں گے۔ فقط

فہرستِ عنوانات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حل الاشتباہات

بعد حمد وصلاۃ عرض کرتا ہے احقر الوری محمد مصطفےٰ بجنوری مقیم میرٹھ محلہ کرم علی اس زمانہ میں جس قدر دینی نفع علامہ زمان یگانۂ دوران مقتدانا ومولانا حضرت شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی مدظلہم العالی کی تصانیف سے اہلِ اسلام کو پہنچا ہے محتاج بیان نہیں۔ کوئی شعبہ اب دین کا نہیں رہا جس میں حضرت کی متعدد تصانیف نہ ہوں۔ من جملہ فنونِ دینیہ کے علمِ کلام بھی ہے جو اہم اور مقدم فنون ہے، کیوں کہ اس کا موضوع اصولِ دین کا اثبات ہے اور اصول کی تقدیم اور اہمیت فروع پر ظاہر ہے، اس میں بھی ضرورت تھی کہ حضرت کی کوئی مستقل اور جامع کتاب ہو اگرچہ ایسے مضامین سے حضرت کی بعض کتابوں میں بحث کی گئی ہے خاص کر مواعظ میں بکثرت ایسی ابحاث موجود ہیں، لیکن متفرق مضامین سے ضرورت پوری نہیں ہوئی اور ہنوز احتیاج باقی تھی کہ ایک مستقل کتاب اس فن میں تصنیف ہو۔ خوش قسمتی سے اُس کا بھی وقت آگیا اور کتاب ''الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ'' تالیف ہوئی، جس سے یہ ضرورت بوجہ احسن پوری ہوئی۔

اس کی وجہ تالیف خود مصنف علامہ نے بہت مشرح بیان فرمائی ہے جو آگے آتی ہے، اُس کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں، وہاں یہ عرض کرنا ہے کہ یہ کتاب اگرچہ اردو میں ہے، لیکن بہت جگہ اس میں اصطلاحی الفاظ آئے ہیں جن کے سمجھنے کے لیے اردو دان اصحاب کی لیاقت کافی نہیں اور بعضے مضامین فی نفسہٖ ایسے ادق ہیں کہ بغیر ہندی کی چندی کیے موجودہ اصحاب کی سمجھ میں نہیں آسکتے۔

حضرت مصنف مدظلہ کا عذر اصطلاحی الفاظ کتاب میں لانے کے بارے میں ظاہر ہے، اور وہ یہ ہے کہ علمِ کلام کوئی معمولی فن نہیں ہے، یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے، اور یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ سے فلسفہ کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں، اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے افلاطون اور ارسطو اور بڑے بڑے فلاسفہ طفلِ مکتب نظر آتے ہیں، اور

یہی وہ فن ہے جس کے سامنے جملہ دیگر مذاہب کے لوگوں اور ملاحدہ اور زنادقہ سب کو سر جھکانا پڑتا ہے، اور یہی وہ فن ہے جس سے علوم وحی کی صداقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فن ہے جس پر اہلِ اسلام کو ناز ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ ہر فرقے کے سامنے مقابلہ میں کھڑے ہوتے ہیں۔ پھر کیا کوئی خیال کرسکتا ہے کہ ایسے اجل اور ادق فن کی کتاب ایسی سہل ہوسکتی ہے کہ معمولی اردو خوان اصحاب کو بھی اس کے سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہ آوے حاشا و کلا۔

دیکھا ہوگا کہ "طبِ اکبر" فارسی کی کتاب ہے اور اس کے مصنّف نے بالقصد سہولت کا اور طب کو عام کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے، نام ہی ان کا حکیم ارزانی ہے، لیکن کیا وہ اصطلاحی الفاظ سے خالی ہے، یا اس کو فارسی خوان اصحاب بلا مدد استاد کے سمجھ سکتے ہیں؟ اور دیکھا ہوگا کہ تعزیراتِ ہند کا ترجمہ اردو میں ہوگیا ہے اور ترجمہ سے غرض ہی یہ ہے کہ عام فہم ہوجائے، لیکن کیا تعزیراتِ ہند کو اردو خوان لوگ بے تکلف سمجھ سکتے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو قانون پڑھنے اور وکالت کا پاس حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہوتی۔

ان نظائر سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ کسی فن کی کتاب اصطلاحی الفاظ سے خالی نہیں ہوسکتی۔ جب معمولی فنون کی حالت یہ ہے تو علم کلام کی حالت ظاہر ہے۔ پھر طرّہ یہ ہے کہ "الاشتباہات" اس فن کی پہلی کتاب ہے، مدتوں سے لوگوں کو علم کلام جدید کے مرتب ہونے کی ضرورت محسوس ہورہی تھی۔ لیکن اس کے لیے کوئی مردِ میدان نہ بنا، بلکہ کسی کی سمجھ میں اس کی ترتیب بھی نہ آئی قضا وقدر نے یہ حصّہ "الاشتباہات" کے مصنّف ہی کے لیے رکھا تھا، کتاب کو دیکھ کر ذرا سا بھی جو علم وشعور رکھتا ہے وہ حیرت میں رہ جاتا ہے کہ کس طرح دریا کو کوزہ میں بھرا ہے اور حیران ہو کر یہی کہتا ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ جوامع الکلم کی قبیل سے ہے اور کرامت کا مرتبہ ہے یہ چھوٹی سی ۸۰ صفحہ کی کتاب (جس کا حجم ۸۰ صفحہ کا بھی بوجہ کتابتِ جلی ہونے کے ہے ورنہ نصف حجم ہوتا، بلکہ اس نصف میں بھی جو اصل مضامین ہیں وہ صرف چھ سات اصول ہیں جن کے لیے صرف سات آٹھ صفحہ کافی ہیں۔ بقیہ کتاب میں سہولت کے لیے ان اصول کی تفریعات ہیں) تمام ضروری علم کلام کی حاوی ہے اور سمجھ دار آدمی اس کے ذریعہ سے قریب قریب وہی کام نکال سکتا ہے جو بڑی بڑی ضخیم کتابوں سے نکالتا ہے۔ شبہاتِ جدیدہ

کا کوئی فرد ایسا نہیں جس کا حل اس کتاب سے نہ ہو جاوے۔

اس کو علم کلام سے وہی نسبت ہے جو ایک شیشی عطر کو پھولوں کے ایک تختہ سے، اس صورت میں کیسے ممکن تھا کہ اصطلاحی الفاظ اس میں نہ ہوتے، یا ان الفاظ کا حل بھی مصنف ہی کی طرف سے اس میں ہوتا، کوئی حاسد اس کی اردو کو بناتی اردو کہے یا کوئی جاہل اس کی زبان کو اچھا نہ بتاوے، لیکن فنِ تصنیف وتالیف سے مناسبت رکھنے والے اس کی خوبی سمجھ سکتے ہیں کہ عبارت اس کی کیسی جامع ومانع ہے، اس میں ایجاز بے شک ہے مگر ایجازِ مخل نہیں جس سے ادائے مطلب میں قصور رہے اور یہ علم بلاغت میں اعلیٰ درجہ کی صفت ہے کہ تھوڑے سے الفاظ میں مطلب کو پورا پورا ادا کر دیا جاوے، یہی وہ صفت ہے جس کی بدولت ''گلستان'' کی مختصر اور سادی عبارت کو ''بہار دانش'' کی طویل اور رنگین عبارت پر ترجیح دی جاتی ہے، اور یہی وہ صنعت ہے جس کی وجہ سے نظمِ قرآنی کو تمام نظم ونثر انشاؤں سے فائق کہا جاتا ہے، اور غور سے دیکھا جائے تو راز اس کا یہ ہے کہ فطری قاعدہ ہے کہ جب عبارت نویس الفاظ کی طرف توجہ زیادہ کرتا ہے تو مطالب اُس سے چھوٹ جاتے ہیں۔

دیکھیے! قانونِ شیخ بھی طب کی ایک کتاب ہے اور ''شرح اسباب'' بھی طب کی ایک کتاب ہے، اس علم سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ ترتیب اور تہذیبِ عبارت میں جو درجہ ''شرح اسباب'' کو حاصل ہے وہ ''قانون'' کو حاصل نہیں، حتی کہ بعض طلبا کہا کرتے ہیں کہ شیخ کو عبارت لکھنا آتا ہی نہیں اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ادائے مطالب میں ''شرح اسباب'' کوتاہ ہے، لیکن بایں ہمہ کوئی ''شرح اسباب'' کو ''قانون'' پر ترجیح نہیں دیتا۔ وجہ یہی ہے کہ مطالب جس طرح ''قانون'' کی سادی اور غیر مرتب عبارت میں ادا ہوئے ہیں ''شرح اسباب'' میں ادا نہیں ہوئے، یہ فرق ہمیشہ متقدمینِ فن اور متاخرین کی تصنیفات میں ہوا کرتا ہے، اور دیکھیے کہ جو ترتیب اور تہذیبِ عبارت فقہ کی کتاب ''قدوری'' اور ''ہدایہ'' میں ہے وہ امام محمد صاحبؒ کی کتابوں میں نہیں ہے، اور باوجود اس کے کوئی ''قدوری'' اور ''ہدایہ'' کو امام محمد کی کتابوں پر ترجیح نہیں دیتا، وجہ یہی ہے کہ ہر فن کے علمائے متقدمین کو ادائے مطالب کی طرف بالذات توجہ زیادہ ہوتی ہے اور متاخرین کو تہذیب اور ترتیب کی طرف، اور ان دونوں

میں سے اصل اور اہم مقصد مقصود ترین ادائے مطالب ہی ہے جس میں توجیہ زیادہ موجود ہو وہی کتاب مقبول تر ہے۔

دیکھیے! مثنوی مولانا روم بھی اس اعتراض سے خالی نہیں کہ عبارت اس کی ایسی رنگین نہیں جیسی دوسروں منظوم کتابوں کی ہے۔ چناں چہ بعض شعرا کا قول ہے کہ مثنوی کی شاعری ست ہے اور یہ بات خود مولانا کو بھی محسوس ہو چکی ہے۔ چناں چہ خود ہی اس سے عذر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

قافیہ اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قافیہ بندی (عبارات آرائی) اور حقیقت شناسی (ادائے مطالب) دونوں جمع نہیں ہوتے۔ یہ راز ہے "الانتباہات" کی عبارت کے سادہ اور بظاہر مشکل ہونے کا کہ وہ علم کلام جدید کی پہلی کتاب ہے اور مصنف مدظلہم کو اس فن میں متقدمین کا رتبہ حاصل ہے۔ اگر اس میں عبارات آرائی اور پھر انشا پردازی کی طرف توجہ کی جاتی تو ادائے مطالب میں ضرور کوتاہی رہتی اور سب جانتے ہیں کہ ایجاد کسی چیز کی مشکل ہوتی ہے، پھر اس کو دوسرے لباس اور صورت میں لے آنا کوئی بات نہیں۔

علم کلام جدید کی ضرورت برسوں سے لوگوں کو محسوس ہوتی تھی، مگر کسی کا ذہن اس کی تدوین اور ترتیب کی طرف نہ پہنچا۔ خود حضرت مصنف مدظلہ بھی عرصے تک اس میں حیران رہے جیسا کہ دیباچہ میں تحریر فرمایا ہے۔ بالآخر تائید غیبی نے رہبری فرمائی اور مصنف کا علی گڑھ جانا ہوا اور وہاں ایک وعظ ہوا، وہاں سے اس کی تحریک کی قوت ہوئی اور ترتیب بھی ذہن میں آگئی۔ (دیباچہ میں اس کا بیان مشرح ہے)۔ چناں چہ بحمد للہ! ایسی کتاب تیار ہوگئی کہ سبحان اللہ وصل علی۔ نفس مطالب کما حقہ محفوظ ہو گئے۔

رہی تسہیل عبارت سو یہ بہت معمولی کام ہے، اس کو فن سے مناسبت رکھنے والا ایک طالب علم بھی کرسکتا ہے، اس کے لیے حضرت مصنف کو تکلیف دینا تضیع اوقات ہے بالجملہ کتاب انتباہات میں حل کی ضرورت تھی۔ یہ خدمت بعض احباب نے اس ہیچ مدان کے متعلق کی۔ احقر کی سمجھ میں اس کی صورت یہ آئی کہ الفاظ کا حل اکثر جگہ اس طرح کیا جاوے کہ بین السطور میں ان کا ترجمہ لکھا جاوے اور جہاں مطالب حل طلب ہوں، ان کی شرح عام فہم اور

سلیس حاشیہ پر لکھی جاوے۔ پھر اگر وہ مضمون مختصر ہو تو معمولی طور پر حاشیہ پر لکھا جاوے اور اگر طویل ہو تو بطور ضمیمہ ہر جگہ اوراق بڑھا دیے جائیں۔

چناں چہ اس طرح اکثر حصہ کتاب کا تحشیہ کر لیا گیا اور اتفاق سے اسی زمانے میں علی گڑھ جانے اور چندے قیام کرنے کا اتفاق ہوا۔ وہاں کالج کے طلبا کی صحبت تھی، ان کو یہ حل دکھایا گیا، کیوں کہ زیادہ تر اسی حضرات کے رفعِ شکوک کے لیے یہ کتاب لکھی گئی تھی اور انہی کی خاطر یہ حل کیا گیا تھا۔ انھوں نے پسند کیا اور فرمایا کہ اب واقعی یہ کتاب ہم لوگوں کے سمجھنے کے قابل ہو گئی۔ اور کہیں کہیں اور بھی زیادہ توضیح کی ضرورت بتائی۔

غرض کتابِ مذکور اس تحشیہ سے بہت سہل اور عام فہم ہو گئی تھی، لیکن بعض مخلص اور تجربہ کار اصحاب نے فرمایا کہ طبیعتیں ابنائے زمان کی ایسی ست اور دین کی طرف سے ایسی بے پروا ہو گئی ہیں کہ اتنی تکلیف گوارا کرنا بھی ان کو مشکل ہے کہ کسی مضمون کے حل کو حاشیہ پر تلاش کریں اور اس تلاش سے سلسلۂ تقریر کو بھی گونہ انقطاع ہو جاتا ہے، اس واسطے مناسب یہ ہے کہ اصل کتاب کی تسہیل اس طرح کی جاوے کہ تمام کتاب کی عبارت عام فہم کر دی جاوے۔ اس طور پر کہ جہاں نفسِ کتاب کی عبارت سہل ہو وہ بجنسہٖ رہے اور جہاں مشکل ہو اس کو نہ بطور تحشیہ کے حل کیا جاوے بلکہ اس مضمون کو سہل عبارت میں کر دیا جاوے، اس طرح کہ سلسلہ عبارت کا قائم رہے اس صورت میں یہ کتاب گویا ایک نئی کتاب بن جاوے گی۔ اس تجویز کو حضرت مصنف مدظلہ نے بھی پسند کیا کیوں کہ اس میں نفع تمام وکمال کی امید ہے، لیکن احقر نے عرض کیا کہ جو جامعیت اور بہت سی خوبیاں اصل کتاب میں ہیں وہ نہ رہیں گی۔ فرمایا: اصل کتاب علیحدہ چھپ چکی ہے جس کا جی چاہے اس کو دیکھے۔ اور جس کا جی چاہے اس تسہیل شدہ کو دیکھے۔ بندے نے عرض کیا کہ اگر ایسا ہو کہ اصل کتاب بھی بجنسہٖ محفوظ رہے اور تسہیل بھی ساتھ ساتھ ہو تو کیا حرج ہے؟ صورت اس کی یہ ہے کہ اصل کتاب کی عبارت بجنسہٖ ہر صفحہ میں اوپر کی سطروں میں رہے اور تسہیل کی نیچے کی سطروں میں، اس کو حضرت نے اور سب نے پسند کیا۔ چناں چہ اس صورت سے حل کیا جاتا ہے اور نام اس کا ''حل الاشتباہات'' رکھا جاتا ہے۔ واللہ الموفق والمعین۔

امور ذیل کا التزام "حل الاشتباہات" میں کیا گیا ہے۔
ا۔ اصل کتاب کی عبارت سے پہلے (ا) بین القوسین لکھا جائے گا اور تیسیر عبارت سے پہلے (ح) لکھا جاوے گا۔
۲۔ اور خط کھینچ کر بھی دونوں کو الگ کر دیا جائے گا۔
۳۔ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ عبارت اصل کتاب کی بالکل واضح اور سہل ہے، وہاں اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ ایک بار اصل کتاب کی عبارت لکھی جاوے اور ایک بار تسہیل کی، کیوں کہ تحصیلِ حال اور تطویلِ لا طائل ہے، اس واسطے وہاں اصل ہی کی عبارت کو لکھا ہے۔ ہاں! بعض ان الفاظ کا ترجمہ بین السطور یا حاشیہ پر کر دیا ہے جو ابنائے زمان کے نزدیک غیر مانوس ہیں۔
اصل کتاب کی عبارت میں جہاں اصطلاحی یا غیر مانوس الفاظ آئے ہیں، ان کا ترجمہ (بین السطور) ہر جگہ کر دیا ہے۔

التماس

اسی اثنا میں بندہ زادہ محمد مجتبیٰ نام کا انتقال بعمر ۲۵ سال ۵ محرم ۱۳۴۰ھ کو ہو گیا۔ وہ بفضلہ تعالیٰ فارغ التحصیل مولوی اور جوان صالح تھا حضرت مصنف کو بھی اس پر بے حد شفقت تھی۔ زمانۂ علالت میں حضرت اس کو دیکھنے کے لیے کان پور سے تھانہ بھون کو جاتے وقت باوجود بہت عدیم الفرصتی کے ایک دن کے واسطے میرٹھ تشریف لائے اور قیام کے وقت کا اکثر حصہ اس کے پاس گزارا۔ خاکسار اس کتاب کا ثواب اس کے نام کرتا ہے۔ اور ناظرین سے التجا کرتا ہے کہ بندے کو اور بندہ زادہ کو دعا میں یاد رکھیں۔
ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، ربّنا هب لنا من أزواجنا وذرّيتنا قرة أعين واجعلنا للمتّقين إماما.
حضرت مصنف مدظلہ نے اصل کتاب کا نام "الانتباہات المفیدة عن الاشتباہات الجدیدة" رکھا ہے۔ وجہ تسمیہ الفاظ ہی سے ظاہر ہے اور پوری توضیح وجہ تالیف کے بیان میں آتی ہے۔

الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حَمْدًا وَسَلَامًا بَالِغَيْنِ سَابِغَيْنِ.

اس زمانے میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علمِ کلام جدید مدوّن ہونا چاہیے۔

حمدِ بے حد اور درودِ نا محدود کے بعد واضح ہو کہ اس زمانے میں جو بعض مسلمانوں میں دیگر اقوام کے مقابلہ سے قطعِ نظر خود اپنے ہی اندر دینی خرابیاں عقائد کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، مثلاً: کسی کو جنات کے وجود میں شکوک ہیں، اور کسی کو جنّت اور دوزخ کے وجود میں تامل ہے وغیرہ وغیرہ۔

اس عقائد کی خرابی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اعمال میں بھی خرابی پیدا ہو جاتی ہے، کیوں کہ جب جنّت اور دوزخ کے وجود کا پورا یقین نہیں ہے تو وہ اعمالِ خیر کیوں کرے گا جن سے جنّت ملنے کی امید ہو؟ اور ان برے عملوں سے کیوں بچے گا جن سے دوزخ کے عذاب کا اندیشہ ہو؟

اب یا تو وہ شخص اعمال کو بالکل چھوڑ ہی دے گا اور برے بھلے کی قید اٹھا ہی دے گا، یا کسی مصلحت وغیرہ پر بنا کر کے اعمال کرے گا بھی تو لا پروائی اور بددلی سے کرے گا، اور احکامِ دینی میں اپنے مطلب کے موافق تحریف کر کے من سمجھوتہ کر لے گا، جیسا کہ آج کل نئے تعلیم یافتوں میں دیکھا جاتا ہے کہ نہ نماز پڑھتے ہیں، نہ روزہ رکھتے ہیں، اور سب اعمالِ شرعی میں کاہلی کرتے ہیں۔

یہ اعمال کی خرابیاں اسی سے پیدا ہوتی ہیں کہ ان کے دلوں میں آخرت اور جنّت و دوزخ، ثواب وعذاب کا کما حقہ یقین نہیں ہے۔ ان عقائد اور اعمال کی خرابیوں کو دیکھ کر یہ بات اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ عقائدِ اسلامی کے ثابت اور مدلل کرنے کی اور پورے طور سے ذہن نشین کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

گو یہ مقولہ علم کلام مدوّن کے اُصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متکلم فیہ ہے، کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ چناں چہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجے میں ہو جاتا ہے، لیکن باعتبارِ تفریع کے اس کی صحت مسلم ہو سکتی ہے۔ مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا۔

اس فن کو جس میں اصولِ دینی یعنی عقائد کی بحث ہو ''علم کلام'' کہتے ہیں۔ اس فن کو صدیوں پہلے علمائے اسلام نے مرتب کیا تھا۔ مگر آج کل کے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ فن ازسرِ نو ایجاد کرنے کے قابل ہے، بلفظِ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ سلف کا ایجاد کردہ پرانا علم کلام ناقص ہے، اور اس میں آج کل کے شبہات کے حل نہیں ہیں، لیکن اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ پرانے علمِ کلام سے کسی طرح ان شبہات کا حل نہیں ہو سکتا، نہ اس میں ان شبہات کا فرداً فرداً ذکر ہے اور نہ ایسے اصول وقواعد اس میں ہیں جن سے ان شبہات کے جوابات نکالے جا سکیں۔

سو اس معنی کو تو خیال ان کا غلط ہے، حق یہ ہے کہ علم کلام قدیم میں ایسے اصول وقواعد موجود ہیں جو ہر قسم کے شبہاتِ موجودہ وآئندہ کے حل کرنے کے لیے کافی ہیں۔ چناں چہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس کا اندازہ ہو جاتا ہے اور دیکھتی آنکھوں ثابت ہو جاتا ہے کہ کوئی شبہ کسی فرقۂ اسلام کا یا کسی ملحد اور بددین کا ایسا نہیں نکلتا جس کا حل اُن اصول سے نہ کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ اہلِ اسلام سے اور دیگر مذاہب سے مناظرے ہوئے اور کبھی کوئی پیش نہ لے جا سکا۔

ہاں! یہ خیال ابناءِ زمان کا کہ پرانے علم کلام میں شبہاتِ جدیدہ کا حل نہیں ہے صرف اس معنی کے قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے کہ علمِ کلام قدیم میں نئے شبہات سے فرداً فرداً بحث نہیں کی گئی ہے، لہٰذا ضرورت ہے کہ اب علم کلام کو اس طرح بنایا جاوے کہ ان شبہات سے فرداً فرداً بحث ہو۔ اسی کو علم کلام جدید کہا جاوے گا۔

اور اس سے علمِ کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں، مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔

سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے، دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علمیہ وعملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ ومنقول ہیں

مگر یہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی اس علم کلام کو جدید کہنا صرف اس اعتبار سے ہوگا کہ اس میں جدید شبہات کا ذکر ہے، ورنہ در حقیقت ان شبہات کے جوابات تو اسی علمِ کلام قدیم سے دیے جائیں گے، کسی نئے اصول کے ایجاد کی ضرورت نہیں۔ یہاں سے علمِ کلام قدیم کا جامع ہونا اور کامل ومکمل ہونا صاف طور سے ثابت ہوتا ہے کہ گو شبہات کیسے ہی ہوں اور کسی زمانے میں ہوں، مگر ان کے جواب کے لیے وہی علمِ کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔

- الغرض یہ بات جو زبانوں پر آ رہی ہے کہ علمِ کلام جدید کی ضرورت ہے، اس میں ایک غلطی تو یہ ہے کہ علمِ کلام قدیم کو ناکافی سمجھا، جو خلاف واقع ہے، مگر خیر یہ غلطی چنداں قابلِ لحاظ نہیں اس واسطے کہ اس معنی میں یہ بات صحیح بھی ہے کہ شبہات جدیدہ فرداً فرداً علمِ کلام قدیم میں مذکور نہیں، گو ایسے اصول اس میں موجود ہیں جن سے ہر ہر شبہ کا جواب نکل آتا ہے، لیکن یہ کام ہر شخص کا نہیں اور ضرورت اس بات کی ہے کہ ہر ہر شبے کا جواب صراحتاً دیا جائے، تاکہ ہر شخص سمجھ سکے۔

- ایک غلطی اس میں اور ہے جو بڑی غلطی ہے اور قابلِ اصلاح ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس لفظ سے کہ "علمِ کلام جدید کی ضرورت ہے" اکثر کہنے والوں کی غرض یہ نہیں ہے کہ دین کی باتوں کے ثبوت جو بہت لوگوں کے ذہن میں نہیں ہیں ان کو تازہ کر دیا جائے اور شبہات جدیدہ کو فرداً فرداً حل کر دیا جائے، تاکہ مذہبی باتوں کی تصدیق اچھی طرح ذہن نشین ہو جاوے۔

تحقیقات، جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہوجاویں، گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے۔ سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔

جن دعووں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں، بلکہ زیادہ حصہ ان کا تخمینیات و وہمیات ہیں، اور نہ ان میں اکثر جدید ہیں، بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔

بلکہ غرض یہ ہے کہ مذہبی تحقیقات اور احکام میں کچھ تغیر تبدل کر کے سائنس جدید کے مطابق کر دیا جائے۔ انھوں نے اس میں اس کا بھی امتیاز نہیں رکھا کہ مذہبی باتوں سے کیا مراد ہے؟ مذہبی باتوں میں ایسے عقائد اور احکام بھی داخل ہیں جن پر تمام علمائے امت کا اتفاق ہے، اور صراحتاً شرعی دلیلوں سے ثابت ہیں اور اگلے علما سے بتواتر منقول اور محفوظ ہیں۔

یہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ چاہے اس میں بھی کیسی ہی توڑ مروڑ ہو جائے، حتی کہ تحریف ہی کی نوبت کیوں نہ آجائے، مگر سائنس سے مخالفت نہ رہے۔ جیسے معراج کے مسئلہ میں کیا ہے کہ کہتے ہیں: معراج روحانی اور خواب میں ہوئی ہے، کیوں کہ جسمانی اور بیداری میں ہونا سائنس کے خلاف ہے۔ حالاں کہ تمام امت کا سلفاً وخلفاً اس پر اجماع ہے کہ معراج جسمانی ہوئی اور حدیث سے بالتصریح بھی ثابت ہے۔ بہت موٹی بات ہے کہ اگر حدیث میں جسمانی معراج کی خبر نہ دی گئی ہوتی تو تمام زمانہ میں اتنا غل کیوں مچتا؟ اور مخالفتیں کیوں ہوتیں؟ خواب میں تو ہر شخص ہی عجیب سے عجیب باتیں دیکھتا ہے۔ (اس کا بیان مفصل کتاب میں آگے آتا ہے)۔

ظاہر ہے کہ یہ غرض ان کی باطل ہے، اور یہ دین کی طرف داری نہیں بلکہ سائنس کی طرف داری ہے، اور یہ صرف دھوکہ ہے کہ وہ علم کلام جدید کے خواست گار ہیں، کیوں کہ علم کلام تو وہ ہے جس میں دین کی باتوں کا اثبات کیا جائے، اور اس علم میں جس کے یہ خواست گار ہیں،

چناں چہ کتبِ کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں کہ بعضے شبہات تو جو اَلسنہ سے مندرس ہوچکے تھے، اُن کا اب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے، اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے خود مبانی، جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے، باعتبار متون کے بھی جدید پیدا ہوگئی ہیں۔

اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور ان کے دفع اور حل

سائنس کا اثبات کیا جائے گا، گو دین کے اصول یعنی توحید ورسالت بھی نہ رہیں، اور اس میں کیسی غلطی ہے کہ سائنسِ جدید کو ایسا صحیح اور ثابت سمجھا کہ دین کے اصول تک میں تاویل بلکہ تحریف کی جاوے، مگر اس میں تاویل بھی نہ کی جاوے، حالاں کہ اس سائنس کی بہت سی باتوں کے ثبوت میں نہ مشاہدہ موجود ہے، نہ کوئی دلیلِ عقلی ہے، محض تقلید سے ان کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھ دیا ہے، حالاں کہ نہ وہ سب کی سب تحقیق کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں، اور نہ وہ سب جدید ہیں، زیادہ حصہ ان کا محض تخمینی اور وہمی باتیں ہیں، جیسے مسئلۂ ارتقا کہ ڈارون لکھتا ہے کہ آدمی پہلے بندر تھا، ترقی کرتے کرتے دم گرگئی اور کھڑا ہوکر چلنے لگا۔ یہ صرف اٹکل اور وہم اور تخمین نہیں تو کیا ہے؟

ابنائے زمان اس کی وجہ سے صریح آیت ﴿خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ﴾[1] (حق تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا) میں تاویل کرتے ہیں، (بیان اس کا کتاب میں آگے آتا ہے)۔

- اور آج کل کے لوگوں کی یہ بھی غلطی ہے کہ سائنسِ جدید کی سب باتوں کو جدید کہتے ہیں، کیوں کہ اکثر ان میں وہی ہیں جو پرانی سائنس (فلسفہ) میں موجود ہیں، چناں چہ علمِ کلام قدیم میں ان پر جرح قدح موجود ہے، ہاں! یہ ضرور ہوا ہے کہ بعض شبہات کا تذکرہ جاتا رہا تھا اب پھر ان کا تذکرہ تازہ ہوگیا ہے، اور بعض پہلے اور طرح سے بیان کیے جاتے تھے اور اب دوسرے پیرایے سے بیان کیے جاتے ہیں۔

اس کو دیکھ کر لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ شبہے نئے ہیں پہلے یہ شبہے نہیں تھے۔

---

[1] ال عمران: ۵۹

اور جواب کو اس بنا پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلہ میں ہیں و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظِ مذاق اہلِ زمانہ کے کچھ طرزِ بیان میں جدت مفید ثابت ہوئی ہے، کلام جدید کہنا درست و بجا ہے۔ اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے، محلِ انکار نہیں۔ بہر حال جس معنی پر بھی یہ ضروری ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں، بعضی ان میں کو محتمل تھیں، مگر اس کے ساتھ ہی مطول بھی تھیں۔ اس لیے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبانِ زد یا حوالۂ قلم ہو رہے ہیں، ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ............

اس واسطے علمِ کلام قدیم میں ان کا تذکرہ اور ان کا حل نہیں ہے۔ حالاں کہ علم کلام قدیم میں ان کا رد موجود ہے، مگر ان شبہوں کی دوسری طرح سے تقریر کی جاتی تھی اس واسطے جواب بھی ان کا دوسرے پیرایے میں دیا گیا تھا۔

غرض! آج کل کے شبہات میں زیادہ تر وہی ہیں جو پہلے سے چلے آئے ہیں، اور ان پر بہت کافی بحث علم کلام قدیم میں موجود ہے۔ ہاں! اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ چند شبہات ایسے بھی ہیں جن کو بالکل نیا کہنا بھی صحیح ہے، کیوں کہ ان کی بنا ان تحقیقات پر ہے جن کو جدید تحقیقات کہنا بالکل صحیح ہے۔

اور اس میں شک نہیں ہے کہ اس زمانے میں بعض تحقیقات ایسی بھی ہوئی ہے جن کا پہلے زمانے میں مطلق پتا نہ تھا، تو جو شبہات ان سے پیدا ہوں گے ان کو بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسے شبہات ہیں کہ پہلے زمانے میں ان کا مطلق پتا نہ تھا (مگر واہ رے! علم کلام قدیم کہ اس کے اصول ایسے ہیں کہ ایسے شبہات کے حل کے لیے بھی کافی ہیں) جب آج کل کے شبہات میں بعض شبہے (گو وہ کتنے ہی تھوڑے ہوں) ایسے بھی ہوئے جن کو بالکل نیا کہا جا سکتا ہے تو شبہات کے مجموعہ کو جس میں یہ نئے شبہات اور دوسری قسم کے سب شبہات شامل ہیں کسی معنی میں جدید شبہات کہہ دینا صحیح ہے۔

موجودہ شبہات کے رفع کے لیے بوجہ اُن سے بالخصوص تعرض ہونے کے زیادہ نافع ہوں گے، اوران جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضرور یہ حاصل ہوں گی، وہ ایسے شبہات کے امثال ونظائرِ مستقبلہ[1] کے لیے ان شاء اللہ تعالیٰ وافع ہوں گے۔

اور اگر ان شبہات کو حل کیا جائے اور کتاب بنائی جائے تو یہ کتاب علمِ کلام جدید کی کتاب کہی جاسکتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں ان شبہات کا حل ہوگا جن کو کسی معنی میں جدید شبہات کہا گیا تھا، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کتاب کا طرزِ بیان بھی نئے لوگوں کے مذاق کی رعایت کی وجہ سے پرانے علمِ کلام سے جداگانہ ہوگا۔

اس توجیہ اور تاویل سے یہ بات صحیح ہوجاتی ہے کہ علمِ کلام جدید کی ضرورت ہے (گواتنی ضرورت ثابت نہ ہوئی جتنا کہ آج کل کے تعلیم یافتوں کی زبان پر اس کا چرچا ہے، اور ان کی غلطیاں بھی اس کے متعلق بیان کردی گئیں)۔ بہرحال کسی معنی میں بھی ہو علمِ کلام جدید کے تیار کرنے کی ضرورت قابلِ تسلیم ہے۔

- مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں خیال میں آیا کرتی تھیں، ان میں سے بعض صورتیں ایسی تھیں جن سے پوری پوری تکمیل اس فن کی ہوجاتی، مثلاً یہ کہ علم کلام قدیم کی تمام کتابوں کا ایک سرے سے اردو ترجمہ کردیا جائے اور جابہ جا اس کے اصولوں سے آج کل کے شبہات کے جوابوں کو نکال کر مفصل لکھا جاوے۔ مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں طول کس قدر ہوجاوے گا، اور اس کے سمجھنے کے لیے فلسفہ ومنطق وغیرہ کی ضرورت اور استاد سے باقاعدہ پڑھنے کی حاجت رہتی۔

اس وجہ سے اس صورت کو دل نے قبول نہیں کیا اور بار بار غور وخوض کیا گیا، مگر کوئی صورت سہل اور حسبِ دل خواہ نہیں سمجھ میں آئی تھی، زیادہ سے زیادہ اس پر دل کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبانوں پر ہیں یا تحریروں میں آچکے ہیں ان کو فرداً فرداً جمع کرکے ایک ایک کا جواب دیا جائے۔

---

[1] آیندہ آنے والے۔

چوں کہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے، اس لیے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے، ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثنا میں اُحقر کو شروع ذی قعدہ ۱۳۲۷ھ [نومبر ۱۹۰۹ء] میں سفر بنگال کا پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا۔

کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوگئی، وہ ملنے آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے سیکرٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامرا سے اطلاع کر دی اور عجب نہیں کہ سفارشِ وعظ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہم راہ کالج لے گئے، جمعہ کا دن تھا، وہاں ہی نماز پڑھی اور حسبِ استدعا عصر تک کچھ بیان کیا، جس کا خلاصہ آگے افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔

طلبائے کالج کی ہیئتِ استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔ چناں چہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو اُحقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کرلیا اور اس حالت کو دیکھ کر اس مختصر صورت[1] مذکورۂ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا، جس میں اس صورتِ سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی، وہ یہ کہ:

۱۔ شبہاتِ جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے، سردست انتظار چھوڑ دیا جائے، بلکہ جو شبہات اب تک کانوں سے خطاباً[2] یا آنکھوں سے

---

[1] وہ صورت یہ تھی کہ شبہات کو فرداً فرداً جمع کر کے ایک ایک کا جواب دیا جائے۔ [2] تقریراً۔

کتابات[1] گزرے ہیں صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے واعظوں سے اِن طلبہ کے رو بہ روپیش کردیے جاویں۔

۲۔ اور دوسرے عائمین کے افادے کے لیے ان کو ملخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کردیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر، یا بالعکس، حسبِ اختلاف وقت و حالت۔

۳۔ اور اگر اس سلسلے کے درمیان میں یا اس سے پس وپیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورہ سابق بھی قوت[2] سے فعل[3] میں لے آئی جائے، اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصہ بنادیا جائے، ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہوجانے کی امید ہے۔

۴۔ اور اگر اس کو سمجھا سمجھا پڑھانے والا کوئی مل جائے تو نفع اور بھی اَتم[4] مرتب ہو۔

۵۔ اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتبِ ملحدین و معترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعدِ مخترعہ تمدن کے تعارض کے بنا پر شبہات کیے گئے ہیں، جمع کرکے مفصل اجوبہ بصورتِ کتاب قلم بند کردے تو ایسی کتاب علمِ کلام جدید کے مفہوم کا اَحق مصداق ہوجائے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مدوّن بھی ہوچکا ہے، اور جس کا ترجمہ مسمّٰی بہ "سائنس و اسلام" ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے۔

وَاللّٰهُ وَلِيُّ التَّوْفِيْقِ وَبِيَدِهٖ أَزِمَّةُ التَّحْقِيْقِ. اَللّٰهُمَّ يَسِّرْ لَنَا هٰذَا الطَّرِيْقَ وَاجْعَلْ عَوْنَكَ لَنَا خَيْرَ رَفِيْقٍ.

---

[1] تحریرا۔ [2] امکان۔ [3] وجود۔ [4] کمل۔

افتتاحی تقریر

(جو بطور خطبے کے ہے)

سورۂ لقمان کی آیت کا ٹکڑا: ﴿وَّاتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ﴾[1] پڑھ کر مضمون لمبا[لمبا] بیان کیا گیا تھا، مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے۔

آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے، بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے جن سے آج تک مواعظ علما کے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں:

اول کوتاہی یہ ہے کہ شبہات باوجود یہ کہ روحانی امراض ہیں، مگر ان کو مرض نہیں سمجھا گیا، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا، جو امراضِ جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

دیکھیے! اگر خدا نا خواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا تو کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے، وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے، بلکہ خود اس کی قیام گاہ پر حاضر ہو کر اس سے اظہار کیا ہوگا، اور اگر اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدود کالج سے نکل کر شہر کے سول سرجن کے پاس شفا خانہ پہنچے ہوں گے، اور اگر اس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارف سفر وفیس طبیب وسامانِ ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا، غرض حصولِ شفا تک صبر وقناعت نہ ہوا ہوگا۔

پھر ان شبہات کے عروض[2] میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علما خود

---

[1] لقمان: ۱۵ [2] پیش آنا۔

ہماری طرف متوجہ ہوں۔ آپ خود ان سے کیوں نہیں رجوع کرتے؟ اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علما سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا؟ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے، حالاں کہ جس قدر معالجۂ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا، ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کر لیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو یہ بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علما سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اس وقت اطلاع ہونے لگے۔

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے، ہر امر میں دلائل[1] و اسرار[2] ولمیات[3] ڈھونڈے جاتے ہیں، حالاں کہ غیر کامل کو بدون تقلیدِ کامل کے چارہ نہیں۔

اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعلل نہیں ہیں، سب کچھ ہیں، مگر بہت سے امور آپ کے اَفہام[4] سے بعید ہیں۔ جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود واصولِ موضوعہ وعلومِ متعارفہ سے ناواقف ہو، سخت دشوار ہے۔

اسی طرح شرائع[5] کے لیے کچھ علوم بطور آلات[6] ومبادی[7] کے ہیں کہ طالبِ تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو

---

[1] دلیلیں۔ [2] مصلحتیں۔ [3] وجوہات۔ [4] جمع فہم۔ [5] اَحکام شریعت۔ [6] ذرائع۔ [7] اصول۔

اس کو تقلید سے چارہ نہیں۔

پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہ واقع ہو اس کو علما سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں، ان شاء اللہ تعالیٰ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔

تمہید مع تقسیم حکمت

(جو بطور مقدمہ کے ہے)

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کی جا رہی ہے۔

دنیا کی کل چیزیں تین قسم سے باہر نہیں: ۱-جمادات ۲-نباتات ۳-حیوانات۔
جماد بے جان چیز کو کہتے ہیں، جیسے: اینٹ، پتھر وغیرہ۔
اور نبات جڑی بوٹیاں درخت وغیرہ جو زمین سے پیدا ہوتی ہیں اور ان کو نشوونما ہوتی ہے۔
اور حیوان جان دار چیز کو کہتے ہیں جس میں حس وادراک وقوت اختیار ہوتی ہے۔
☆ اس کی دو قسمیں ہیں: ۱-ذی عقل ۲-اور غیر ذی عقل۔
ذی عقل وہ ہے جو کلیات وجزئیات سب کی حس رکھتا ہو اور وہ انسان ہے۔
اور غیر ذی عقل وہ ہے جو چند جزئیات کی حس رکھتا ہو، اسی کا نام "حیوان مطلق" ہے، جیسے: گائے، بیل اور سوائے انسان کے جملہ جاندار چیزیں۔

- من جملہ ان کے جمادات کی ضروریات بہت ہی تھوڑی ہیں اور اُن کی ضروریات حق تعالیٰ نے مہیا کردی ہیں، مثلاً: اربع عناصر جن سے ان کی ترکیب ہوئی اور جن کے اعتدال مناسب پر ان کی بقا موقوف ہے، وہ سب قدرتی طور پر دنیا میں موجود ہیں، چوں کہ جمادات میں قوت ارادیہ نہیں، اس واسطے کسی ضرورت کے لیے ان کو علم کی بھی حاجت نہیں۔
- اور حیوانات کی ضروریات بہ نسبت جمادات کے زیادہ ہیں، مثلاً: غذا حاصل کرنا، بود وباش کا سامان وغیرہ، ان کے لیے ان کو قوت ارادیہ کے کام میں لانے کی اور ہاتھ پیر ہلانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائقِ موجودہ کے علم کا، جو مطابق واقع کے ہو، اس حیثیت سے کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتد بہ بھی حاصل ہو۔

ظاہر ہے کہ کسی چیز کو تیار کرنے کے لیے اس کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی پہلے ضرورت ہے، اس واسطے صانع جل وعلا شانہ نے حیوانات کو اتنا علم بھی دیا ہے کہ جس سے وہ اپنی ضروریات کو مہیا کر سکیں، مثلاً: بندر کی طبیعت میں غیر حیوانی غذا سے پرورش پانا مقرر فرمایا ہے، لہٰذا اس کو حیوانی غذا گھی وددودھ، گوشت وغیرہ کی پہچان لینے کا جس دیا ہے کہ اس کو پہچان کر چھوڑ دیتا ہے۔ اور کتے کی غذا گوشت، گھی وغیرہ حیوانی اشیا مقرر فرمائی ہے تو اس کو نباتی غذا کا علم دیا ہے، وہ اس کو فوراً سونگھ کر پہچان لیتا ہے اور چھوڑ دیتا ہے۔

اور انسان کی ضروریات غیر محدود ہیں

دنیا کی ہر چیز اس کے کام میں آتی ہے۔ خشکی میں بھی یہ رہتا ہے اور تری میں بھی، بیابان میں بھی قیام کرتا ہے اور آبادی میں بھی، نشیب میں بھی بسر کرتا ہے اور پہاڑ پر بھی، حیوانی غذا بھی کھاتا ہے اور غیر حیوانی بھی، غرض کوئی چیز دنیا کی ایسی نہیں جو انسان کے کام میں نہ آسکے، اس واسطے معلومات بھی اس کے غیر محدود ہونے چاہییں۔

لیکن ان میں سے جو ضروریات بہت شدید ہیں اور جن سے دنیا میں آتے ہی کام پڑتا ہے، ان کا علم تو انسان کی طبیعت ہی میں رکھ دیا ہے، مثلاً: پستان میں سے دودھ پی لینا یا بھوک، پیاس کے وقت رونے لگنا کہ یہ اس وقت سے انسان کو آتا ہے جس وقت کسی بات کا بھی اس کو ہوش نہ تھا۔ اور جو ضروریات ایسے شدید نہیں ہیں ان کا علم حاصل کرنا بھی انسان کی قوتِ اختیاریہ اور ارادیہ پر رکھا گیا ہے، مثلاً: عمدہ قسم کے کھانے پکانا یا بڑی بڑی عمارتیں بنانا کہ یہ کام انسان کو طبعی طور پر نہیں آتا ہے، بلکہ قوتِ ارادیہ صَرف کر کے اور محنت کر کے حاصل ہوتا ہے۔

• ہاں ان کی استعداد اور سیکھنے کی قوت طبعی طور پر ودیعت رکھی گئی ہے۔ اس استعداد سے آدمی کام لیتا ہے، اور تحصیلِ ضروریات کا ارادہ کرتا ہے تو نئے نئے معلومات تک اس کو رسائی ہوتی جاتی ہے، اور معلومات کا ذخیرہ جمع ہوتا جاتا ہے۔

اس ذخیرہ ہی کا نام سائنس یا فلسفہ یا حکمت ہے، اور اس کے جاننے والے کو سائنس دان، یا فلاسفر، یا حکیم کہتے ہیں۔

• لیکن یہ شرط ہے کہ جن چیزوں کا علم ہو وہ "علی ما ھی علیہ" یعنی صحیح طریق پر ہو، اور اگر غلطی کے ساتھ ہوا، جیسے پاگلوں کو ہوتا ہے کہ دوست کو دشمن سمجھ کر اینٹ مارنے لگتا ہے تو نہ اس کو حکمت کہیں گے اور نہ اس کے جاننے والے کو حکیم۔

• نیز یہ بھی شرط ہے کہ ایسی باتوں کا علم ہو جو کسی درجے میں قابلِ شمار ہوں، ورنہ بچے جو مٹی، ریت میں گھروندے بناتے ہیں وہ بھی کسی درجے میں نئی ایجاد ہی ہے، مگر ایسے بچوں کو کوئی حکیم اور فلسفی نہیں کہتا۔ غرض حکمت یا فلسفہ موجودات کے علم کا نام ہوا جو مطابق واقع کے ہو، اور طفلانہ حرکت نہ ہو، بلکہ ایسی بات ہو جس کو کمال کہہ سکیں۔

• ظاہر ہے کہ جتنا یہ ذخیرہ زیادہ ہوتا جائے گا اتنی ہی سہولتیں انسانی حاجات میں ہوتی جائیں گی، اسی کو آج کل ترقی کہا جاتا ہے۔ ایک دنیا آج کل اسی پر مٹی ہوئی ہے کہ اسی میں غور وخوض کرتے ہیں جس سے طرح طرح کے انکشافات ہوتے جاتے ہیں، اور وہ وہ چیزیں وجود میں آتی جاتی ہیں جن کی طرف پہلے وہم وگمان کی بھی رسائی نہ تھی، بلکہ ان کو محالِ عادی سمجھا جاتا تھا۔ فلسفہ میں ترقی کرنا علوم میں ترقی کرنا ہے، اور حقیقی ترقی اور انسانی کمال ہے، اور ہر زمانے میں اس کا رواج رہا ہے۔

ایک زمانے میں غایتِ عروج پر پہنچ چکا ہے، اس کو "فلسفۂ قدیم" کہا جاتا ہے۔ آج کل بھی اس کی از سر نو ترقی شروع ہوئی ہے، اس کو "فلسفۂ جدید" کہا جاتا ہے۔

فلسفۂ جدید وقدیم میں فرق یہ ہے کہ:

۱۔ فلسفۂ جدید صرف مشاہدات اور ضروریاتِ معاش ہی تک پہنچا ہے، اور فلسفۂ قدیم کا قدم بہت آگے پہنچ چکا تھا۔ انھوں نے ان چیزوں سے بھی بحث کی جو نظر میں نہیں آتیں اور صرف دلیل سے ان تک رسائی ہوتی ہے، جیسے: ذات وصفات، صانعِ عالم کے مسائل وغیرہ۔

۲۔ فلسفۂ جدید کی نظر ابھی اسی قدر موٹی ہے اور علوم نامکمل ہیں کہ جب تک کسی چیز کا مشاہدہ ہی نہ ہو جاوے اس وقت تک اس کو صرف تعجب ہی کی نظر سے نہیں دیکھتے، بلکہ اس کے

وجود کا انکار کر بیٹھتے ہیں حتی کہ آسمان کے وجود کا انکار ہے اور کہتے ہیں کہ جس کو آسمان کہا جاتا ہے وہ صرف منتہائے نظر ہے۔ یہ قاعدہ کس قدر غلط ہے کہ "جس چیز کو دیکھا نہ ہو اس کا انکار کر دینا چاہیے"

بجلی وغیرہ بہت سی ایجادیں اسی فلسفۂ جدید کی ایسی موجود ہیں جو پہلے زمانے میں نہ تھیں، تو کیا اس زمانے میں جب کہ ان کا وجود نہ تھا یہ رائے صحیح ہوسکتی تھی کہ ان کا وجود ناممکن ہے؟ ایسا اگر ہوتا تو ان کی تلاش میں کیوں کھڑے ہوئے؟ اور ناممکن چیزیں کیسے ممکن ہوگئیں؟

اور اب بھی بہت سی ان چیزوں کے پیچھے کیوں پڑے ہوئے ہیں جو اب تک مشاہدہ میں نہیں آئیں؟ ان کا انکار کر کے خاموش کیوں نہیں بیٹھ رہتے؟ جیسے: مریخ میں جانا اور چاند کی آبادی کی تحقیقات وغیرہ۔

اگر وہ اصول صحیح ہوتو ایجاد کا تو دروازہ ہی بند ہو جائے جس پر آج یورپ کو فخر ہے، اور بمقابلہ اس اصول کے فلسفۂ قدیم کا اصول یہ ہے کہ "عدمِ علم عدم کو مستلزم نہیں" یعنی ایک چیز ہم کو معلوم نہ ہو تو اس سے لازم نہیں آتا کہ اس کے نہ ہونے کا ہم یقین کرلیں اور اس کا انکار کردیں، بلکہ انکار کرنے کے لیے کسی یقینی دلیل کی ضرورت ہے جو اس کے نہ ہوسکنے کو ضروری ثابت کرے۔ اس اصول کے بموجب صرف ایک چیز انکار کرنے کے قابل ثابت ہوئی اور بس، جس کا نام اجتماعِ نقیضین ہے۔

یہی وجہ ہے کہ پرانے فلسفے کا جاننے والا تو معراج شریف اور جنت ودوزخ، پلِ صراط وغیرہ کسی چیز کا انکار نہیں کرتا، کیوں کہ ان کے موجود نہ ہوسکنے پر کوئی دلیلِ یقینی موجود نہیں اور فلسفۂ جدیدہ والے ہر ہر بات کا انکار کرتے ہیں، کیوں کہ ان کا مشاہدہ نہیں ہوا۔

۳- دونوں فلسفہ میں موازنہ کرنے سے وہ نسبت ثابت ہوتی ہے جو ایک بے علم گنوار اور ایک حساب دان آدمی میں ہو کہ حساب دان آدمی حساب لگا کر بتاتا ہے کہ چالیس میل فی گھنٹہ چلنے والی ڈاک گاڑی دہلی سے کلکتہ اکیس گھنٹے کے قریب میں پہنچ جاوے گی، اور وہ گنوار کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے، کیوں کہ ہم نے کبھی اس کا مشاہدہ نہیں کیا، لہٰذا تمہارا کہنا تو بالکل جھوٹ ہے۔

اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔ غرض اس حکمت کی بہ تقسیم اوّلی دو قسم ہیں: کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے:

وہ کہتا ہے: میں دلیل سے کہتا ہوں، حساب لگا کر دیکھ لو۔ تو وہ گنوار جواب دیتا ہے کہ مشاہدے سے زیادہ کوئی دلیل نہیں، جب تک مشاہدہ نہ کرلوں میں اس کو غلط کہوں گا۔

- جب یہ اصول فلسفۂ جدیدہ کا غلط ٹھہرا کہ جس چیز کا مشاہدہ نہ ہو وہ قابلِ انکار ہے تو اس کو اس وجہ سے کہ وہ فلسفے کے مدعی اور طرف دار ہیں، اور فلسفہ ہر قسم کے مجموعۂ علوم کا نام ہے، اپنے علوم اور بڑھانے چاہئیں، اور ان چیزوں کی طرف بھی نظر اٹھانی چاہیے، جن کا فلسفۂ قدیمہ میں ذکر ہے، یعنی ذات وصفات، حضرتِ صانع عزّ اسمہ کے مسائل، اس سے ان کو ایک بہت بڑے ذخیرۂ علوم کا پتا چلے گا، جس کو علمِ معاد کہتے ہیں۔

جب وہ اس فن میں قدم رکھیں گے تو ان کو معلوم ہوگا کہ یہ فن تمام علوم وفنون سے زیادہ ضروری اور واجب الترجیح ہے، جن میں وہ منہمک ہیں یعنی علومِ معاش۔ پھر ان کے کان میں یہ آواز پڑے گی کہ علومِ معاد جو فلسفے سے بذریعۂ عقل کے حاصل کیے گئے ہیں ان میں غلطیاں ہیں جو بتانے سے رفع ہوتی ہیں، اور یہ بتانے والا ایک مستقل علم ہے، جس کو علمِ وحی یا نقل کہتے ہیں، اور اسی کو شریعت بھی کہتے ہیں۔

اس کی طرف بھی کان لگانا ان کو ضروری ہوگا، کیوں کہ من جملہ علوم کے ہے۔ اور فلسفہ مجموعۂ علوم ہی کا نام ہے اور یہ اس کے حامی اور ترقی دینے والے ہیں۔ اس تقریر سے شریعت کا فلسفہ میں داخل ہونا اچھی طرح سمجھ میں آ گیا ہوگا۔

- چوں کہ یہ کتاب ”انتباہات“ شریعت کے ہی اثبات کے واسطے لکھی جارہی ہے، اس واسطے حکمت کی اتنی تشریح کرنی پڑی، تاکہ شریعت اور حکمت کا تعلق معلوم ہو جائے۔

جب ”حکمت“ کا تعلق ہر علم وفن سے ہوا تو اس کی سینکڑوں شاخیں ہوں گی۔ ان شاخوں کے انضباط کے لیے تقسیم اس طرح کی ہے کہ حکمت میں جن موجودات کا بیان ہوگا وہ دو قسم کے ہیں:

۱- یا تو وہ ایسے افعال و اعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے۔
۲- یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔
قسم اوّل کے احوال جاننے کا نام حکمتِ عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جاننے کا نام حکمتِ نظریہ ہے۔
اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں:
۱- کیوں کہ "حکمتِ عملیہ" یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے، اس کو "تہذیبِ اخلاق" کہتے ہیں۔

ایک وہ افعال ہیں جن کا وجود ہمارے قدرت و اختیار میں ہے، جیسے: چلنا، پھرنا، بود، وباش، ملک داری وغیرہ۔
دوسرے وہ موجودات جن کا وجود ہمارے قدرت و اختیار میں نہیں، جیسے: صانعِ عالم جل شانہ کی ذات و صفات، یا علم ریاضی یا طبقات الارض وغیرہ۔
حکمت کی قسم اول کا نام حکمتِ عملیہ ہے، کیوں کہ اس کو تعلق افعال و اعمال سے ہے، اور دوسری قسم کا نام حکمتِ نظریہ یا حکمتِ علمیہ ہے، کیوں کہ اس میں صرف معلومات ہیں، اختیاری چیزیں نہیں ہیں۔
• پھر قسم اول کی یعنی حکمتِ عملیہ کی تین قسمیں ہیں:
۱- کیوں کہ اس میں اگر ایک شخص کی ضرورتوں اور مصلحتوں کا بیان ہے تو اس کو "تہذیبِ اخلاق" کہتے ہیں۔
۲- اور اگر چند آدمیوں کے مل کر رہنے کی ضروریات اور مصلحتوں کا بیان ہے تو اس کو "تدبیرِ منزل" (تدبیر خانہ داری) کہتے ہیں۔
۳- اور اگر بہت سے آدمیوں کی بود و باش کی ضروریات اور مصلحتوں کا بیان ہے تو اس کو "سیاستِ مدنیہ" (تدبیرِ ملک داری) کہتے ہیں۔

۲- اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں، اس کو "تدبیر المنزل"[1] کہتے ہیں۔

۳- اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں، اس کو "سیاستِ مدنیہ" کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمتِ عملیہ کی ہوئیں۔

۴- اور "حکمتِ نظریہ" یا تو ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو اصلاً مادہ کی محتاج نہیں، نہ وجودِ خارجی میں، نہ وجودِ ذہنی میں۔ اس کو "علمِ الٰہی" کہتے ہیں۔

۵- اور یا ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو وجودِ خارجی میں تو محتاج الی المادہ ہیں، مگر وجودِ ذہنی میں نہیں، اس کو "علمِ ریاضی" کہتے ہیں۔

۶- اور یا ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو وجودِ ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ ہیں، اس کو "علمِ طبعی" کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمتِ نظریہ کی ہیں۔

اسی طرح دوسری قسم کی یعنی حکمتِ نظریہ کی بھی تین قسمیں ہیں جو عن قریب مذکور ہوتی ہیں۔ چوں کہ حکمتِ نظریہ میں ایسے موجودات کا بیان ہوتا ہے جو ہمارے اختیار میں نہیں تو ان کا صرف علم ہی علم ہوگا، ہمارے فعل و عمل کا کچھ دخل اس میں نہ ہوگا۔ ایسی چیزیں کئی طرح کی ہوتی ہیں:

۱- ایک وہ ہیں جو اپنے وجود میں (خواہ وجودِ ذہنی مانا جائے یا واقعی) مادہ کی مطلق محتاج نہیں، جیسے: ذات صانعِ عالم جل شانہ، اس کا نام "علمِ الٰہیات" ہے۔

۲- دوسری وہ ہیں جو وجودِ ذہنی میں تو محتاج مادہ کی نہیں، لیکن وجودِ خارجی یعنی نفس الامری میں مادہ کی محتاج ہیں، جیسے: گول ہونا، یا مربع ہونا، یا مثلث ہونا، جب کہ کسی خاص چیز سے قطعِ نظر کرلی جاوے کہ یہ مضمون ذہن میں بلا قید آسکتا ہے، لیکن جب یہ شکلیں واقع میں موجود ہوں گی تو بلا کسی مادی چیز میں پائے جانے کے نہیں ہوں گی۔ اس قسم کے احوال جاننے کا نام "علمِ ریاضی" ہے اور "حکمتِ تعلیمی" ہے۔

---

[1] خانہ داری۔

پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوئیں:

۱-تہذیبِ اخلاق ۲-تدبیرِ منزل ۳-سیاستِ مدنیہ
۴-علم الٰہی ۵-علم ریاضی ۶-علم طبعی۔

۳-تیسری وہ ہیں جو وجودِ ذہنی اور خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج ہیں، جیسے: انسان کا جسم کہ جب اس کا تصور ذہن میں کیا جاوے گا تو مع مادہ (گوشت پوست وغیرہ) کے ہوگا، اور جب واقع میں موجود ہوتا ہے تو اسی مادہ (گوشت پوست) میں موجود ہوتا ہے، اس قسم کے احوال کے جاننے کا نام "حکمتِ طبعی" ہے۔

تو حکمتِ نظریہ کی تین قسمیں ہوگئیں: الٰہی، ریاضی، طبعی، اور تین ہی قسمیں حکمتِ عملیہ کی تھیں، تو کل قسمیں حکمت کی چھ ہوگئیں:

۱-تہذیبِ اخلاق ۲-تدبیرِ منزل ۳-سیاستِ مدنیہ ۴-علم الٰہی ۵-ریاضی ۶-اور طبعی۔

• یہ اصول اقسام ہیں، ان کی قسمیں اس قدر ہیں کہ کوئی علم وفن ان سے علیحدہ نہیں ہوسکتا۔ ہندسہ، ہیئت، موسیقی، صنعت، وحرفت وغیرہ سب کو حاوی ہیں۔ چناں چہ قدیم فلاسفروں نے ہر علم وفن میں کتابیں لکھی ہیں اور اسی وجہ سے دنیا بھر ان کو مقتدا مانتی تھی۔

یہاں چوں کہ فلسفے کی کتاب لکھنا مقصود نہیں، اس واسطے نہ تمام اقسام کے بیان کی ضرورت ہے، نہ اس سے زیادہ ان چھ اقسام کی شرح کی ضرورت، گو بعض اقسام کی ماہیت مثلاً: علم الٰہی کی حقیقت اتنے بیان کے بعد بھی آج کل کے تعلیم یافتوں کے ذہن میں نہیں آئے گی، کیوں کہ وہ اس جملہ کو مشکل سے سمجھ سکتے ہیں کہ کوئی چیز وجودِ ذہنی اور خارجی میں مادّہ کی محتاج نہیں اور کوئی چیز وجودِ خارجی میں مادّہ کی محتاج ہے اور وجودِ ذہنی میں نہیں۔

احقر کی بعض بہت قابل پروفیسروں سے ملاقات ہوئی، انھوں نے سوال کیا کہ فرشتوں کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ جواب دیا گیا کہ ان کا وجود عقلاً ممکن ہے اور نقلاً اس کی خبر آئی ہے، لہٰذا وجود ثابت ہوا۔ قریب ایک گھنٹہ کے گفتگو رہی، لیکن ان کی سمجھ میں عقلاً امکان وامتناع کے معنی ہی نہیں آئے۔ جب پروفیسروں اور استادوں کی یہ حالت ہے تو شاگردوں اور

اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں، مگر اصولِ اقسام ان ہی میں منحصر ہیں۔

اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصدِ اصلی ادائے حقوقِ خالق و ادائے حقوقِ خلق کو ذریعہ رضائے حق بنانے کی تعلیم ہے، گو مصالح دنیویہ بھی ان پر مرتب ہیں۔

طالب علموں کی کیا حالت ہوگی؟

اس کتاب میں جو مقصود ہے وہ آگے آتا ہے۔ حکمت کی اور اقسامِ حکمت کی صرف اتنی ہی شرح کافی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ہر قسم کی کارآمد معلومات کے ذخیرے کا نام فلسفہ ہے، اور معلومات کی کوئی حد نہیں، اس واسطے اس ذخیرے کی بھی کوئی حد نہیں ہوسکتی، مگر ان کی اجمالی تحدید ان چھ اقسام کے بیان سے ہوجاتی ہے۔ چوں کہ معلومات بڑھانے کی طرف ہر شخص کو میلان ہوتا ہے، اس واسطے فلسفے (سائنس) کی طرف سب کو میلان ہے، اور اس کتاب کا مقصود شریعت اور فلسفے کی مخالفت کو اٹھا کر دکھانا ہے، اس واسطے ان چھ اقسام میں سے اِس کتاب میں ان ہی اقسام سے تعرض کیا جائے گا جن میں شریعت اور فلسفہ میں کچھ تعارض ہو، اور یہ موقوف ہے اس پر کہ معلوم ہوجاوے کہ شریعت کیا چیز ہے؟

جیسا کہ فلسفے کا تعلق ہزاروں چیزوں سے ہے، ایسے ہی شریعت کا تعلق بھی بہت چیزوں سے ہے، لیکن خلاصہ سب کا یہ ہے کہ شریعت کا مقصدِ اصلی حضرت خالق جل شانہ کے حقوق کا ادا کرنا ہے، لیکن خالق جل شانہ نے کچھ حقوق مخلوق کے بھی مقرر فرمائے ہیں، اور شریعت نے ان کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے تو ان کا ادا کرنا بھی اسی غرض سے ضروری ہوا کہ حق تعالیٰ کا حکم ہے، اور حق تعالیٰ ان کے ادا کرنے سے راضی ہوں گے۔ پس اصل غرض اور خلاصہ شریعت کا یہی ہے۔

چوں کہ یہ حقوق مخلوق کے ایسی ذات کے تعلیم کیے ہوئے ہیں جس نے مخلوق کو بنایا، اور اسی نے یہ ضروریات لگائیں، اور اس کو مخلوق سے زیادہ ان کی ضروریات کا اور ہر بات کا علم ہے، اس واسطے صاف ظاہر ہے کہ اس کے بتلائے ہوئے طریقوں میں دنیاوی مصلحتیں بھی ضرور ہوں گی اگرچہ وہ ہماری سمجھ میں نہ آویں۔

اور جہاں خلافِ مصلحتِ دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحتِ جمہوری کو مصلحتِ شخصیہ پر مقدم کیا ہے، اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی، اس کو دفع کیا ہے۔ بہر حال اصل مقصود بھی رضائے حق ہے۔

اور ریاضی وطبعی کو ادائے حقوقِ خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں، اس لیے شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی، اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آ گیا ہے تو بطور آلیت و استدلال علیٰ بعض مسائل الالٰہی کے ہے۔

ایسے موقع پر سمجھ لینا چاہیے کہ کسی مصلحتِ جمہوری کو مصلحتِ شخصی پر ترجیح دی ہے، مثلاً: چوری کو منع کیا ہے، حالاں کہ بعض اوقات چور کو ضرورت ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ گو چوری میں شخصی مصلحت ہے کہ ایک شخص کا کام نکلتا ہے، لیکن جمہوری مصلحت کے خلاف ہے، اس واسطے کہ اگر ایک شخص کو اجازت دی جائے گی تو دوسرا بھی یہی چاہے گا، اس طرح چوری کا رواج ہو جائے گا، پھر امن نہ رہے گا اور عام بدامنی ہو جاوے گی، اور ہزاروں خرابیاں نمودار ہوں گی۔

یا یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ایک کام میں گو مصلحتِ دنیاوی معلوم ہوتی ہے، لیکن اس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس میں کوئی روحانی نقصان اس مصلحت سے زیادہ ہوگا اس سے بچایا ہے، مثلاً: سود سے منع کیا ہے، حالاں کہ سود میں بہت نفع ہے، لیکن اس میں روحانی مضرت یہ ہے کہ حرصِ مال اور بخل پیدا ہوتا ہے، جو اخلاقی عیب ہیں، اس واسطے اس سے بچایا ہے۔

غرض کوئی حکم جناب خالق جل وعلا شانہ کا حکمت سے خالی تو نہیں ہو سکتا، لیکن اصلی غرض شریعت سے اس کو راضی کرنا ہی ہے۔

• فلسفے کے دو جزوں کو یعنی ریاضی اور طبعی کو اس راضی کرنے میں کوئی دخل نہیں، اس واسطے شریعت نے ان دونوں جزوں سے بطور مقصودیت کچھ بحث نہیں کی، مثلاً: کوئی باب اس کا نہیں مقرر کیا کہ مخروطی شکل کس کو کہتے ہیں؟ اور مخروطی کس کو؟ اور پانی سے بھاپ بنانے اور مشینیں تیار کرنے کی یہ ترکیب ہے، (یہاں سے بعض تعلیم یافتوں کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ شریعت نے ایسی مفید تعلیمیں جس سے آج یورپ ترقی کر رہا ہے کیوں نہیں دیں؟)

جس کا مقصود ہونا عن قریب مذکور ہوتا ہے، چناں چہ اس کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا اس کی دلیل ہے۔ اب ایک قسم تو حکمتِ نظریہ کی یعنی علم الٰہی، اور حکمتِ عملیہ بجمیع اقسامہا باقی رہ گئیں۔ چوں کہ ان سب کو مقصدِ مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے، اس لیے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔

بعضے شوق میں آکر اس کی کوشش کرتے ہیں کہ ان تعلیموں کو قرآن مجید میں داخل کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ باتیں بلکہ کل علمِ ریاضی اور طبعی شریعت کے مقاصد میں سے نہیں، غیر مقصود کو مقصود بنانا بڑی غلطی ہے اور خبط ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کوئی قانون کی کتاب لکھنا شروع کرے اور ان میں ایک باب اس بیان میں بھی رکھے کہ کبڈی یوں کھیلتے ہیں، اور گلی ڈنڈا یوں، اور ضرورت اس کی یہ بیان کرے کہ یہ کھیل ورزش ہیں، اور ورزش موجبِ صحت ہے، اور صحت پر قانون کا عمل درآمد اور سب کام موقوف ہیں تو ایسے ضروری کام کے لیے قانون کی کتاب میں کیوں کوئی باب نہ ہو؟

غرض چوں کہ ریاضی اور طبعی کو ادائے حقوقِ خلق یا خالق میں کوئی دخل نہیں، اس واسطے شریعت نے ان سے مقصوداً بحث نہیں کی۔ ہاں! حکمتِ نظریہ کی قسم اول یعنی علم الٰہی سے اور حکمتِ عملیہ کی تینوں قسموں یعنی تہذیبِ اخلاق اور تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ ان سب سے شریعت نے مفصّل و مکمل طور سے بحث کی ہے، کیوں کہ قسم اول یعنی علم الٰہی کو ادائے حقوقِ خالق میں اور بقیہ تینوں کو ادائے حقوقِ خلق میں بھی دخل ہے۔

اور اگر کہیں کوئی بات علمِ ریاضی یا طبعی کی قرآن وحدیث میں آگئی ہے تو نہ بوجہ مقصودیت کے، بلکہ اس وجہ سے کہ اس سے کوئی بات علمِ الٰہی کی ثابت ہوتی ہے، چناں چہ بہت جگہ مسئلہ ریاضی یا طبعی کے بیان میں، بعد اس کی تصریح بھی فرمادی ہے، مثلاً: فرمایا ہے:

﴿یُقَلِّبُ اللّٰہُ الَّیْلَ وَالنَّھَارَ﴾[1]

یعنی حق تعالیٰ لوٹ پوٹ کرتا ہے رات کی کہ اور دن کی۔

---

[1] النور: ۴۴

چناں چہ حکمتِ عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعینِ فلاسفہ نے بھی اعتراف کرلیا ہے کہ إِنَّ الشَّرِيْعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰى أَكْمَلِ وَجْهٍ وَأَتَمِّ تَفْصِيْلٍ.

اور ساتھ ہی اس کے فرمایا ہے:

﴿إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ یعنی اس میں استدلال ہے قدرت کا اہلِ نظر کے لیے۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ دن اور رات کی لوٹ پوٹ کا بیان جو مسئلہ ہے علمِ طبعی کا اس واسطے ہے کہ اس سے علمِ الٰہی کا ایک مسئلہ یعنی قدرتِ حق ثابت ہو، نہ یہ کہ جنتری وغیرہ بنانا سکھانا ہے، یہ کام شریعت کا نہیں اس کام کے لیے دوسرے فن موجود ہیں۔

تہذیبِ اخلاق اور تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ کے متعلق جو بحثیں شریعت میں ہیں وہ اس قدر مکمل اور اچھی ہیں کہ فلاسفہ کے پیرؤوں نے مان لیا ہے کہ ان سے بہتر تعلیم نہیں ہوسکتی، حتی کہ اپنی کتابوں میں سے ان بحثوں کو نکال دیا اور یہ عذر کیا کہ

إن الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر على أكمل وجه وأتم تفصيل.

یعنی شریعتِ اسلامی نے اس ضرورت کو یعنی حکمتِ عملیہ کے بیان کو بہترین طریق پر اور انتہائی تفصیل سے پورا کردیا۔

لہٰذا ہم اپنی کتاب میں اس بحث کو نہیں رکھتے۔ رہی حکمتِ نظریہ سو اس کی دو قسموں یعنی علمِ ریاضی اور طبعی سے تو شریعت نے بالقصد بحث ہی نہیں کی جیسا کہ اوپر گزرا، اور ایک قسم سے یعنی علمِ الٰہی سے بالقصد بحث کی ہے۔ اس بحث کو فلاسفروں کی بحث سے موازنہ کرکے معلوم ہوسکتا ہے کہ اس میں بھی فلاسفروں کو یہی کہنا پڑے گا کہ شریعتِ اسلامی کے سامنے اس کے متعلق بھی کوئی ضرورت لب کشائی کی نہیں رہی، بلکہ یہ کہنا بالکل صحیح ہے

کسانے کہ زین راہ برگشتہ اند　　برفتند وبسیار سرگشتہ اند

اور

خلافِ پیمبر کسے رہ گزید　　کہ ہرگز بمنزل نخواہد رسید

اور علم الٰہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔

پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الٰہی ہوا، جس کے فروع میں سے مباحثِ وحی و نبوت و احوالِ معاد بھی ہیں، اس کا نام علم عقائد ہے۔

اور دوسرا مبحوث عنہ حکمتِ عملیہ ہوئی، جس کے اقسامِ واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات اور معاملات اور معاشرات اور اخلاق۔

اور یہ اقسام مشہور قسموں (تہذیبِ اخلاق و تدبیرِ منزل و سیاستِ مدنیہ) سے متغائر نہیں، بلکہ باہم دگر متداخل ہیں، جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے: چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی اور شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ کی تصانیف دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاسفروں کی بحثیں علم الٰہی کے متعلق محض بازیچۂ اطفال ہیں اور اس کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ

فلسفی از عقل جوید راز او زاں نہ باشد معرفت دم ساز او

اور یہ کہنا صحیح ہوتا ہے

چند خوانی حکمتِ یونانیاں حکمتِ ایمانیاں را ہم بخواں

الغرض من جملہ حکمت کی چھ قسموں کے ریاضی اور طبعی کو چھوڑ کر شریعت نے چار قسموں سے بحث کی ہے۔ وہ چار قسمیں یہ ہیں:

۱۔ علم الٰہی، اسی کی شاخیں قرآن کا الہامی اور کلام الٰہی ہونا اور نبوت اور قیامت، جنت دوزخ وغیرہ بھی ہیں، اس کا نام علم عقائد ہے۔

اور تینوں قسمیں حکمتِ عملیہ کی یعنی تہذیبِ اخلاق اور تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ، اس کے نام شریعت میں یہ ہیں:

۲۔ عبادات ۳۔ معاملات ۴۔ معاشرت، اخلاق۔

مجھ کو ان اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ ان میں سے محض ان امور پر جن پر نو تعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اس لیے سب مباحث سے مقصود جزو اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا۔

اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا، مگر تطریہ وتجدید نشاط مخاطبین کے لیے مخلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا۔

گو نام شریعت میں دوسرے ہیں اور فلسفہ میں دوسرے، مگر حقیقت ایک ہی ہے جیسا کہ ظاہر ہے، بلکہ شریعت میں عبادات کا اضافہ ہے اس تک فلاسفروں کی رسائی نہیں ہوئی اور کیسے ہوتی؟ عبادت حقوقِ خداوندی اور آدابِ سلطانی جناب خالق جل شانہ کے ہیں، اور آداب بلا بتلائے حضرت سلطان کے کیسے مقرر ہو سکتے ہیں؟ اس بتلانے ہی کا نام وحی ہے۔

- غرض شریعت میں پانچ قسم کے علم ہیں:

۱- عبادات ۲- معاملات ۳- معاشرات ۴- اخلاق ۵- اور عقائد۔

اس کتاب میں ان پانچوں پر کلام کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ ہر ایک میں سے صرف ان باتوں پر کلام کرنا ہے جن پر نئے تعلیم یافتہ اصحاب کو کچھ شبہات پیدا ہو گئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ شبہات اعتقاد کے متعلق ہیں، ان سے عقیدہ خراب ہوتا ہے، ان شبہات کا حل کر کے اصلاحِ عقیدہ منظور ہے تو اعتقادیات ہی پر کلام اس کتاب کا موضوع اور مقصود ٹھہرا۔

اور ہر چند کہ زیادہ مناسب یہ معلوم ہوتا تھا کہ ان پانچوں قسموں میں سے ہر ایک میں سے وہ باتیں چھانٹ کر جن پر شبہات ہیں ترتیب وار ایک ایک الگ الگ بیان کی جاتیں، لیکن اس میں طول ہوتا، اور ناظرین کی طبیعت میں تازہ بتازہ نشاط پیدا ہوتا رہنے کے لیے اس ترتیب کا لحاظ نہیں کیا گیا، اور شبہات کو ایک مختصر اور جامع طریق سے مخلطاً بیان کیا جائے گا (جس کی خوبی مطالعہ کرنے سے معلوم ہو گی)۔

چناں چہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا، اور ان معروضات کا لقب ''انتباہات'' تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔

اور ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصولِ موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔

اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اُن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تا کہ تفہیم وتسلیم میں سہولت ومعونت ہو۔ اللہ تعالیٰ مدد فرمائے فقط!

اشرف علی عفی عنہ
مقام تھانہ بھون، ضلع مظفرنگر

اس کتاب کا نام انتباہات (تنبیہات) تجویز کیا گیا۔ پورا نام ''الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة'' ہے۔ مناسبتِ نام بالکل واضح ہے۔

اور کتاب کا اصل مقصود شروع کرنے سے پہلے چند اصول بیان کیے جائیں گے جن پر تمام شبہات کے جوابوں کی بنا ہے، اور ان اصول کو جوابات سے وہ نسبت ہے جو اصولِ موضوعہ کو نسبت ہے اقلیدس کی شکلوں سے، کہ بلا اُن کے جانے ہوئے کوئی شکل ثابت نہیں ہوسکتی اور ان کے جاننے کے بعد سب شکلیں ثابت ہو جاتی ہیں۔

ان اصول کو ایک جگہ لکھ کر اور ثابت کر کے آگے مضامین میں ان ہی کا حوالہ دیا جائے گا، جیسا اقلیدس میں ہر بات کے ثبوت میں کیا جاتا ہے بحکم اصولِ موضوعہ فلاں۔

(ناظرین کو پڑھنے سے معلوم ہوگا کہ) کس سہولت سے اور کس خوبی سے حضرت مصنف مدظلہ نے علم کلام جیسے ادق فن کی ہنڈی کی چندی کر دی ہے، بلا مبالغہ دریا کو کوزے میں بند کیا ہے۔

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا.

اصول موضوعہ

نمبر:۱۔ ”کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا، دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں“۔

شرح: باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجائے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ ”اس کا ہونا سمجھ میں نہ آئے“، اور ایک یہ کہ ”اُس کا نہ ہونا معلوم ہو جائے“ فرق عظیم ہے۔

اصل موضوع نمبر:۱

- جیسا کہ کسی چیز کے موجود ماننے کے لیے ثبوت یعنی دلیل کی ضرورت ہے، ایسے ہی اس کے نفی کا دعوی کرنے کے لیے بھی ثبوت یعنی دلیل کی ضرورت ہے۔
- اور اگر دونوں طرف کی کوئی دلیل عقلی یا معتبر خبر نہ ہو تو اس صورت میں کسی طرف کا دعوی کرنا صحیح نہ ہوگا، نہ یہ کہہ سکیں گے کہ وہ چیز یقیناً موجود ہے اور نہ یہ کہہ سکیں گے کہ وہ چیز یقیناً موجود نہیں ہو سکتی، نتیجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر کوئی خبر دے کہ وہ چیز موجود ہے تو اس کو جھٹلا نہیں سکتے، خواہ وہ چیز عجیب ہو اور ہم نے کبھی دیکھی یا سنی نہ ہو۔
- ہاں! ایسی چیز کی خبر سن کر تعجب ضرور ہوگا اور تعجب کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم نے اس چیز کے بننے کے ذرائع اور سامان کو اور اس چیز کو بنتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، چاہے بہت ہی معمولی بات ہو، مگر تنکے کی آڑ میں پہاڑ ہوتا ہے اور ذہن اس تک نہیں پہنچتا، اور نئی چیز سمجھ کر حیرت رہتی ہے، اور جب اس کا سامان اور اس کو بنتے ہوئے دیکھ لیتے ہیں تو تعجب بھی رفع ہو جاتا ہے۔

آج کل اس کی نظیریں ہزارہا موجود ہیں۔ مثلاً: گھڑی، کہ جس شخص نے کبھی نہ دیکھی ہو اس کے سامنے بیان کیا جاوے کہ گھڑی ایک چیز ہے کہ وہ آٹھ دن تک آپ سے آپ چلتی رہتی ہے اور بولتی رہتی ہے اور اس میں ایک سوئی جلدی جلدی ناچتی ہے اور ایک سوئی ہلکے ہلکے چلتی ہے اور ایک اتنی سست چلتی ہے کہ نظر بھی نہیں آتی۔

اول کا (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدمِ مشاہدہ[1] اس چیز کے اسباب[2] یا کیفیات[3] کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا، اس لیے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیر[4] یا تردّد ہے، لیکن بجز اس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیوں کر ہوگا؟ وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی دلیلِ صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی۔

اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اُس کی نفی پر دلیلِ صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی۔

اور ایک سوئی (تاریخ کی سوئی) ایک مہینہ میں ایک چکر کرتی ہے، تو وہ حیرت میں رہ جائے گا کہ کیا کرشمے ہیں! بلکہ تعجب نہیں کہ کہہ اٹھے کہ کیا خواب کی باتیں کر رہے ہو؟

لیکن اس کو بار بار گھڑی دکھاؤ، پھر کھول کر پرزے الگ الگ کر کے بھی دکھادو، پھر جوڑ کر چلتی کر کے دکھادو، تو اس کا تعجب جاتا رہے گا، کیوں کہ اب اس کو گھڑی کے اجزا اور ان کے جوڑنے کی کیفیت اور چلنے کا سبب سب معلوم ہو گئے۔ ہر نئی چیز کی یہی حالت ہوتی ہے، جیسے دیا سلائی، موٹر، ہوائی جہاز، تار، ٹیلیفون، گرامونون، وائرلیس، ٹیلی گراف (بے تار کا تار) وغیرہ۔

لیکن سمجھنے کی بات یہ ہے کہ تاوقتے کہ ان ہی چیزوں کے پرزے اور جوڑ توڑ دیکھے بھی نہ ہوں اور تعجب رفع نہ ہو، اس وقت بھی یہ کسی کو جائز نہیں کہ محض اس وجہ سے کہ ہماری سمجھ میں نہیں آئی، یہ کہہ دے کہ یہ خبر غلط ہے کہ ایسی چیز موجود ہے، کیوں کہ اس نفی کے دعوی پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

اسی کو دوسرے لفظ میں یوں کہا جاتا ہے کہ "عدمِ علم کو علمِ عدم لازم نہیں"، اسی کا ترجمہ حضرت مصنف مدظلہ نے یوں کیا ہے کہ "کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا، دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں"، اور چند مثالوں سے ایسا واضح کر دیا کہ کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہا۔

چوں کہ اصل کی عبارت بھی واضح ہے اس واسطے اس کے حل کو طول دینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ صرف بعض الفاظ کا ترجمہ حاشیہ میں کر دیا ہے۔

---

[1] دیکھنا۔ [2] ذرائع۔ [3] موجود ہونے کی صورتیں۔ [4] حیرت۔

مثلاً: کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سنا کہ ریل بدوں کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بخود چلتی ہے، تو تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کرسکے، کیوں کہ اس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکتِ سریعہ[1] ممتدہ[2] کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا۔ اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔

اور اگر وہ محض اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب[3] کرنے لگے تو عقلا اس کو بے وقوف سمجھیں گے اور اس بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی؟ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں سوار ہو کر دہلی اُترا، اور ایک شخص نے اس کے روبہ رو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب کرے گا اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے یعنی خود اپنا مشاہدہ[4] اور سو دوسو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت ہے۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔

اسی طرح اگر کسی نے یہ سنا کہ قیامت کے روز پل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا۔ چوں کہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اس لیے یہ تعجب ہونا کہ کیوں کر ہوگا؟ تعجب نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی، تو اُس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں، لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت[5] کی وسعت[6] قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے۔

---

[1] تیز۔ [2] لمبی۔ [3] یعنی یوں کہے کہ یہ خبر دینے والا جھوٹا ہے جو کہتا ہے کہ ریل بلا گھوڑے وغیرہ کے چلتی ہے۔
[4] کیوں کہ وہ خود اسی گاڑی سے اترا ہے اور دیکھتا آرہا ہے کہ گاڑی چوبیس پچیس گھنٹے میں آئی ہے۔
[5] راستہ۔ [6] چوڑائی۔

یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی، اس کے خلاف نہ دیکھا ہو یا دیکھا ہو، مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو، جیسے: بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے، مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے۔[1] اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اس کی حالت اسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔

البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہوں، اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنالے گا، چوں کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص[2] ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس کی نفی کی جاوے گی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے "سمجھ میں نہ آنے" اور "باطل ہونے" میں۔

---

[1] جس اللہ خالق کائنات نے دنیا میں یہ عادت مقرر کی ہے کہ چلنے کے لیے ماسۃ قدم کے قریب قریب چوڑا ہونا چاہیے۔ اس کی قدرت سے یہ بات باہر نہیں کہ بجائے اس کے یوں کردے کہ قدم سے کم چوڑے پر بھی چل سکیں۔ پرندوں کو دیکھیے کہ ان کو ہوا میں مستقل چلنے کی قدرت دی ہے، نہ زمین میں اور نیچے کے متعلق ضرورت نہیں رکھی۔

[2] شرعی نصوص عبارت۔

نمبر:۲- ”جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیلِ نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیلِ نقلی اس کے عدمِ وقوع کو بتلادے تو عدمِ وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے“۔

اصل موضوع نمبر:۲

• سب جانتے ہیں کہ کسی چیز کا ثابت ہونا دلیل پر موقوف ہے۔ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے:
۱- عقلی ۲- اور نقلی۔
دلیلِ عقلی اس کو کہتے ہیں ”جو ایسے قواعد پر مبنی ہو جن کو عقل تسلیم کرتی ہو اور اس میں کسی کے خبر دینے کی ضرورت نہ ہو“، جیسے: حساب کے قواعد، مثلاً: ایک شخص دو آنہ روز تنخواہ پاتا ہے تو سال بھر میں اس کی تنخواہ کیا ہوگی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سات سو بیس آنہ یا پینتالیس روپے ہوں گے۔
یہ جواب ایسے قواعد سے نکل آیا جن کو عقل تسلیم کرتی ہے کسی کے خبر دینے کی احتیاج نہیں۔
اور دلیلِ نقلی خبر دینے کو کہتے ہیں، خبر دینا بھی ایسی چیز ہے جس سے کسی چیز کے وجود پر یا نفی پر یقین ہوسکتا ہے۔

• اور غور سے دیکھا جائے تو ”دلیلِ نقلی“ ہی زیادہ تر کارآمد اور رائج ہے، ”دلیلِ عقلی“ بہت کم باتوں کے لیے مل سکتی ہے، زیادہ تر نقلی ہی سے کام پڑتا ہے، مثلاً: تم کو یقین ہے کہ کلکتہ شہر ہے یا لندن شہر ہے، یہ بات کسی دلیلِ عقلی سے ثابت نہیں ہوئی، بلکہ دلیلِ نقلی سے یعنی خبر ملنے سے ثابت ہوئی ہے۔ پھر جب ہم ان شہروں کو جانا چاہتے ہیں تب بھی دلیلِ نقلی ہی کی رہبری سے جاتے ہیں اور پہنچ جاتے ہیں، یعنی کسی کے خبر دینے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں ریلوے لائن ان شہروں کو جاتی ہے اور فلاں وقت گاڑی چھوٹتی ہے، اس میں بے تردد بیٹھ جاتے ہیں اور پہنچ جاتے ہیں۔

اور وہاں کا جو کام کرنا ہوتا ہے وہ بھی ہم کسی کی خبروں ہی کے ذریعے سے (دلیلِ نقلی سے) ہی پورا کرتے ہیں، مثلاً: کوئی بتاتا ہے کہ تم کو جو سودا خریدنا ہے فلاں دوکان سے ملے گا،

شرح: واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں:
ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلادے، مثلاً: ایک آدھا ہے دو کا۔

وہیں پہنچ جاتے ہیں اور وہ سوداں جاتا ہے۔ پھر کوئی بتاتا ہے کہ اس کو گھر بھیجنے کی یہ صورت ہے کہ فلاں بیل گاڑی فلاں جگہ ملے گی اور گاڑی والا لاد کر ریلوے گودام میں پہنچادے گا۔ وہاں سے روانہ ہو کر تمہارے شہر میں پہنچ جائے گا۔ سب کام جو ہم چاہتے ہیں اسی طرح ہو جاتا ہے۔ یہ سب کاہے سے ہوا؟ نقلی دلیلوں سے۔

ہماری بود و باش، حفاظت، حقوق، معاملات، تجارت، ملک گیری اور ملک داری سب ان ہی نقلی دلیلوں کی بدولت ہے۔ حاکم حقوق دلاتا ہے تو شہادت کے ذریعے سے، اور شہادت خبر کا نام ہے، اور خبر ہی کو "نقل" یا "نقلی دلیل" کہتے ہیں۔

• غرض دلیلِ نقلی ثبوت کے لیے کافی اور رائج اور کارآمد ہے، مگر یہ یاد رہے کہ "خبر" (نقلی دلیل) سے مراد "خبرِ صحیح" ہے، افواہی اور بے بنیاد اور غیر معتبر خبروں سے کچھ نتیجہ نہیں نکل سکتا، یہ قید بالکل بدیہی ہے۔

تو دو قسم کی دلیلیں ہوئیں: ۱- عقلی ۲- اور نقلی، دونوں کی تشریح اچھی طرح کردی گئی۔

• ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ کہیں دلیلِ عقلی یقین کے ساتھ حکم کرتی ہے، خواہ وجود کے ساتھ یا نفی کے ساتھ اور کہیں صرف یہ حکم کرتی ہے کہ اس کا وجود بھی ہو سکتا ہے اور نفی بھی ہو سکتی ہے، تو واقعات جن پر عقلی دلیل قائم کی جاتی ہے تین قسم کے ہوئے:

ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلادے۔ مثلاً: یہ کہنا کہ ایک آدھا ہے دو کا، اس پر عقل پورے یقین کے ساتھ حکم کرتی ہے کہ واقع میں ایسا ہی ہے اور اس کے خلاف نہیں ہو سکتا، کیوں کہ دو کہتے ہی اس کو ہیں جس میں ایک اور ایک دو ہوں، تو دو کل ہوا اور ایک اس کا آدھا۔ تو اگر کوئی یوں کہے کہ ایک آدھا دو کا نہیں ہے، تو یہ معنی ہوں گے کہ ایک کی ماہیت ایک میں موجود نہیں اور یہ یقیناً غلط ہے۔

یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے۔ اس کو "واجب" کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلائے، مثلاً: ایک مساوی ہے دو کا، یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے۔
اس کو "ممتنع" اور "محال" کہتے ہیں۔

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے، مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔

یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے، اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو۔ اس کو "ممکن" کہتے ہیں۔

ایسی بات کو جس پر دلیل عقلی وجود کا حکم یقین کے ساتھ لگاوے "واجب" کہتے ہیں۔

اور دوسری قسم واقعات کی یہ ہے کہ ان کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور یقینی لازم بتادے، مثلاً: یہ کہنا کہ ایک برابر ہے دو کے، کہ عقل اس کو قطعی اور یقینی طور پر نفی کرتی ہے اور غلط کہتی ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔ ایسے واقعات کو "ممتنع" (ناممکن) اور "محال" کہتے ہیں۔

تیسری قسم واقعات کی وہ ہے جن کو عقل نہ ضروری کہتی ہے کہ ان کا ہونا یقینی ہو، اور نہ ان کو ممتنع اور محال کہتی ہے کہ ان کے نہ ہونے پر یقین کرے کہ ان کا ہونا یقیناً غلط ہے، ایسے واقعات کو "ممکن" کہتے ہیں۔ چوں کہ عقل کے نزدیک ایسے واقعات کے متعلق دونوں جانبیں یعنی ہونا نہ ہونا برابر ہے، اس واسطے ان کا ثبوت "دلیل نقلی" یعنی خبر دینے سے ہوسکتا ہے۔

• پس اگر کوئی ایسے واقعات کی خبر دے تو اس کی تردید عقلی دلیل سے نہیں کرسکتے،

....

کیوں کہ یہ بات مانی جا چکی ہے کہ ان واقعات میں عقل ساکت ہے، نہ کوئی وجہ عقل کے پاس ان کے وجود کو ثابت کرنے کی ہے، نہ ان کے عدم کو ثابت کرنے کی۔ اب اس خبر کو عقل سے جھٹلانے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ اور نہ اس کی خبر دینے والے سے دلیل عقلی کا مطالبہ ہو سکتا ہے، کیوں کہ یہ بات پہلے طے ہو چکی ہے کہ عقل اس کے دونوں جانب کو برابر کہتی ہے، ہاں! خبر دینے والے کی کوئی تسکین بخش دلیل ہونی چاہیے، اس کی مثال یہ ہے کہ:

۱- کوئی کہے کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے بڑا ہے۔ یہ بڑا ہونا ایسی بات ہے کہ محض عقل کسی کے بتانے اور خبر دینے یا جانچ کرنے سے پہلے نہ اس کے ہونے کی تصدیق کر سکتی ہے کہ یقین کے ساتھ کہہ دے کہ بڑا ہونا صحیح ہے اور ضرور بڑا ہے، اور نہ اس کے نہ ہونے کی تصدیق کر سکتی ہے کہ یقین کے ساتھ کہہ دے کہ بڑا ہونا غلط ہے اور بڑا نہیں ہے، عقل دونوں احتمالوں کو جائز رکھتی ہے اور کہتی ہے کہ ممکن ہے کہ بڑا ہو اور ممکن ہے کہ بڑا نہ ہو۔

اس صورت میں نقل جو کچھ حکم کرے گی اس کو عقل کو بھی ماننا پڑے گا، یعنی اس کے متعلق کوئی معتبر آدمی خود جانچ کر کے یا معتبر جانچ کرنے والوں سے سن کر جو کچھ کہے اس کو صحیح سمجھنا چاہیے۔ یہ ایسا صحیح اور مسلّم اصول ہے کہ تمام دنیا کے کام اسی پر چل رہے ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ کلکتہ کی خبر سن کر ہم جاتے ہیں اور مال لے آتے ہیں اور تمام تجارتیں اور کاروبار اسی پر چل رہے ہیں، اور تمام حقوق کی حفاظت اسی پر ہو رہی ہے، اور سلطنت کا قیام اسی پر ہے۔

۲- حاکم کے سامنے ایک شخص دعویٰ کرتا ہے کہ زید نے مجھ کو مارا ہے، وہ عقل سے پوچھتا ہے تو عقل اس واقعے کے متعلق ساکت رہتی ہے، اور کہتی ہے کہ ممکن ہے کہ مارا ہو اور ممکن ہے کہ نہ مارا ہو۔ اس واسطے نقل کو تلاش کرتا ہے کہ یہ خبر صحیح ہے یا نہیں؟ اگر نقل صحیح مارنے کی مل جاتی ہے یعنی شہادت قابلِ اعتبار بہم پہنچ جاتی ہے تو مارنے کو ثابت مان لیتا ہے اور مدعیٰ علیہ کو سزا دیتا ہے، اور اگر نقل صحیح یعنی شہادت کافی مارنے کی نہیں ملتی تو واقعے کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتا ہے، یعنی مارنے کو بے ثبوت سمجھ کر مدعیٰ علیہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

• پس ایسے امرِ ممکن کا ہونا اگر دلیلِ نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔

• اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جائے تو اس کے عدمِ وقوع کا اعتقاد ضروری ہے۔
مثلاً: مثالِ مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اس کو صحیح کہا جائے گا، کہیں غلط۔

اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدمِ وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیلِ نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔
چناں چہ دلیلِ نقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔

غرض سارے کام اسی اصول پر مبنی ہیں کہ "جو بات عقلاً ممکن ہو اس کو نقل کے موافق صحیح یا غلط ماننا پڑتا ہے"۔
جب یہ اصول ثابت ہو گیا تو شریعت کی بہت سی باتیں واجب التسلیم ہو جاویں گی:
مثلاً: آسمانوں کا وجود اس طرح سے جیسا کہ اہلِ اسلام کا عقیدہ ہے کہ یہ عقلاً ممکن ہے اور نقلاً اس کی خبر آتی ہے۔ لہٰذا ماننا چاہیے کہ واقع میں ایسا ہی ہے۔
• تفصیل اس کی یہ ہے کہ "قرآن شریف" میں ہے:
﴿خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن.﴾[1]
ترجمہ: پیدا کیا حق تعالیٰ نے سات آسمانوں کو اور زمین بھی اتنی ہی (یعنی سات)
اور دوسری آیت میں زیادہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے وہ آیت یہ ہے:
﴿قُلْ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهٗ

---

[1] الطلاق: ۱۲

اَنْدَادًا ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ O وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بٰرَكَ فِيْهَا وَقَدَّرَ فِيْهَآ اَقْوَاتَهَا فِيْٓ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ ؕ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِيْنَ O ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا ؕ قَالَتَآ اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ O فَقَضٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ وَاَوْحٰى فِيْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا ؕ وَزَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ وَحِفْظًا ؕ ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ O﴾[1]

ترجمہ: کہیے ان سے کہ کیا تم ایسی ذات کے ساتھ کفر کرتے ہو جس نے زمین کو دو دن میں بنایا، اور اس کے لیے شریک ٹھہراتے ہو، یہ ذات رب العالمین ہے، اور زمین میں بوجھ (پہاڑ) اوپر سے قائم کیے اور برکت (نشوونما کی قوت) رکھی اور رزق (اہل زمین کے) اس میں مقدر کردیے۔ پھر توجہ فرمائی آسمان کی طرف اور وہ اس وقت دھوئیں کی صورت میں تھا اور فرمایا اس سے اور زمین سے کہ تم میرا حکم مانو خوشی سے یا جبر سے، دونوں نے عرض کیا: ہم خوشی سے فرماں بردار ہیں۔ پس آسمانوں کو سات طبق بنادیا اور ہر آسمان میں اس کے تمام کام مقرر فرمادیے۔ یہ زبردست اور جاننے والے کا مقرر فرمانا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آسمان سات ہیں اور یہ کہ وہ مجسّم چیزیں ہیں، پہلے مادہ ان کا دھوئیں کی شکل میں تھا، پھر اس کے سات مجسّم طبق بنادیے گئے (جیسے بادل کا مادہ بخارات ہیں وہ منجمد ہو کر بادل بن جاتے ہیں)۔

اس میں ردّ ہے آج کل کے لوگوں کے خیال کا کہ آسمان منتہائے نظر ہے کوئی موجود فی الخارج چیز نہیں۔ اول تو دھواں ہی موجود اور جسم دار چیز ہے۔ پھر اس کے سات طبق بنائے گئے۔ سات منتہائے نظر کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

اور دوسری آیت میں ہے:

﴿وَجَعَلْنَا السَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوْظًا﴾[2]

[1] فصلت: ۹-۱۲ [2] الانبیاء: ۳۲

• اور اگر فیثا غورثی نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل نقلی سمجھی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے، کیوں کہ اس کا مقتضا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔

بنایا ہم نے آسمان کو محفوظ چھت۔

اور ایک آیت میں جنات کا قول نقل فرمایا ہے:

﴿وَّاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيْدًا وَّشُهُبًا﴾[1]

اور ہم نے آسمانوں کو چھو کر دیکھا تو اس کو سخت چوکیداروں سے اور شہابوں سے بھرا ہوا پایا۔

اور ایک آیت میں ہے:

﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ﴾[2]

ہم نے آسمانوں کو بنایا بڑی قوت سے۔

اس مضمون کی آیتیں بہت ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آسمان مجسّم چیزیں ہیں۔

• اور "احادیث" میں جابجا آیا ہے کہ آسمانوں میں دروازے ہیں، جن میں سے فرشتے اترتے اور چڑھتے ہیں۔ حدیث معراج میں تصریحاً آیا ہے کہ جس آسمان پر حضور ﷺ تشریف لے جاتے اس کا دروازہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کھلواتے تھے۔ ظاہر ہے کہ دروازہ ایسی چیز میں ہو سکتا ہے جو مجسّم اور موجود فی الخارج ہو۔

غرض شریعت میں صاف طور پر خبر آئی ہے کہ آسمان ایک مجسّم اور موجود چیز ہے اور عقلاً اس کا وجود اور مجسّم ہونا ممکن ہے۔ یعنی عقل نہ اس کا وجود ثابت کرنے پر کوئی دلیل رکھتی ہے نہ اس کے وجود کو کسی دلیل سے غلط ثابت کر سکتی ہے تو حسبِ قاعدۂ مسلمہ مذکورہ نمبر: ۲ ضروری ہوگا کہ آسمان کے اسی طرح کے وجود کے قائل ہوں اور اس کے خلاف عقیدہ رکھنا غلط عقیدہ ہوگا۔

اس پر ایک شبہ ہوتا ہے:

---

[1] الجن: ۸ [2] الذاریات: ۴۷

• سو کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں۔ مثلاً: کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا اس کی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار موجود بھی نہیں؟ غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس کا ہونا تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

وہ یہ کہ عقل تو بے شک آسمان کے وجود کو ممکن کہتی ہے، یعنی نہ اس کے وجود پر کوئی دلیل رکھتی ہے نہ عدم پر، لیکن ایک دلیلِ نقلی آسمان کے نہ ہونے کی موجود ہے، تو حسبِ قاعدۂ مسلمہ مذکورہ آسمان کے عدم کا قائل ہونا چاہیے۔

وہ دلیلِ نقلی فیثا غورثی حکیم کی تحقیقات ہے:

کہ اس نے تمام سیاروں کی حرکتیں اور تاثیرات اور کل نظامِ عالم کا نقشہ ایسا قائم کر کے دکھا دیا ہے کہ آسمان کے وجود کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ یہ سب چیزیں جو کچھ حرکت وغیرہ کرتی ہیں وہ سب خلا میں خطوطِ مفروضہ پر کرتی ہیں۔

یہ بھی ایک خبر ہے اور خبر کو "دلیلِ نقلی" کہتے ہیں، تو دلیلِ نقلی اس بات کی پائی گئی کہ آسمان موجود نہیں، لہٰذا اسی کا قائل ہونا چاہیے کہ آسمان کا کچھ وجود نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ:

فیثا غورثی تحقیقات کا ماحَصَل اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یہ حرکتیں اور کل نظام اس طرح بھی ہوسکتا ہے کہ یہ سب چیزیں خلا میں کششوں سے قائم ہوں اور حرکت کرنے والی چیزوں کی حرکت خطوطِ مفروضہ پر ہو، یعنی آسمان کا وجود ہو یا نہ ہو یہ نظام ہوسکتا ہے، آسمان کے وجود پر موقوف نہیں۔

• "سو کسی واقعی بات کا کسی دوسری بات پر موقوف نہ ہونا، اس کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ دوسری بات موجود بھی نہیں"۔ مثلاً: یوں کہا جائے کہ زید کا مجلس میں آنا عمرو کے آنے پر موقوف نہیں تو اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ عمرو کا وجود بھی نہیں، بلکہ اس سے یہ بھی نہیں ثابت ہوتا

....

....

کہ عمرو اس مجلس میں نہیں آیا، ممکن ہے کہ آیا ہو۔

اس کا مطلب تو صرف یہ ہے کہ یہ کوئی ضروری بات نہیں کہ زید جب ہی آوے جب کہ عمرو بھی آوے اور اس سے سکوت ہے کہ عمرو موجود ہے یا نہیں اور مجلس میں آیا یا نہیں؟

- ''اگر کسی اور دلیل سے مثلاً: کسی معتبر خبر سے آنا ثابت ہو جائے، تو اس کا اعتبار ہوگا، اور نہ آنا ثابت ہو جاوے تو نہ آنا مانا جاوے گا''۔

اب فرض کرو کہ حاکم کسی گواہ سے عدالت میں سوال کرے کہ ''زید تو فلاں مجلس میں گیا تھا، عمرو کی نسبت تم کیا جانتے ہو کہ وہ بھی گیا تھا یا نہیں؟'' اگر گواہ اس کے جواب میں کہے کہ ''میں قسم کھاتا ہوں اور مجھے پورا یقین ہے اور میرے نزدیک ثابت ہے کہ زید کا جانا عمرو کے جانے پر موقوف نہیں''، تو کیا یہ حاکم کے سوال کا جواب ہو جاوے گا؟ اور کیا اس سے حاکم یہ مطلب سمجھ سکتا ہے کہ عمرو وہاں نہیں گیا تھا؟ ہرگز نہیں!

اسی طرح اگر فیثاغورثی نے ثابت کر دیا کہ نظامِ سیارات وغیرہ محض خلا میں ہو سکتا ہے اور آسمان کے وجود پر موقوف نہیں، تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو گیا کہ آسمان کا وجود بھی نہیں؟ فیثاغورثی اگر اس کا قائل بھی ہو کہ آسمان کا کوئی وجود نہیں تو اس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں، اور نہ اس کے اس نظام قائم کرنے کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ میں وجودِ آسمان کا قائل نہیں۔

ایک مثال تحصیل دار کی حضرت مصنف مدظلہ نے بھی دی ہے، وہ بہت ظاہر ہے۔

تنبیہ: اس اصول موضوعہ نمبر: ۲ سے تمام ان شبہات کا حل ہو جاتا ہے جو جنت، دوزخ، پل صراط، فرشتوں، جنوں، میزان، معراج شریف وغیرہ پر کیے جاتے ہیں۔

حل کی تقریر یہ ہے کہ:

- یہ سب چیزیں عقلاً ممکن ہیں، بایں معنی کہ عقل کے پاس نہ کوئی دلیل ان کے واقع ہونے کی ہے، نہ ان کے واقع نہ ہو سکنے کی۔

نمبر:۳- ''محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے'':

- محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلاف عادت، عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

لہٰذا عقل ساکت ہوئی اور نقل نے ان کے واقع ہونے کی خبر دی ہے تو ان کا ماننا ضروری ہوا، جیسا کہ مشرح بیان ہوا۔

اور ان شبہات کا حل دیگر اصول موضوعہ سے بھی ہوگا جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اصل موضوع نمبر:۳

آج کل ''خلاف عقل'' کا لفظ نئے تعلیم یافتہ اصحاب کی زبانوں پر ایسا چڑھا ہے کہ شریعت کی اکثر باتوں پر بے دھڑک بول اٹھتے ہیں، نہ اس کی حقیقت اور مفہوم سمجھتے ہیں، نہ اس کا موقعۂ استعمال۔ عذاب قبر، وجود ملائکہ، وجود جنات وغیرہ کی جب گفتگو آتی ہے تو فوراً یہی لفظ زبان پر آتا ہے کہ ''یہ خلاف عقل باتیں ہیں''۔

پچھلے زمانے میں تعلیم نہ تھی لوگ سیدھے اور بھولے تھے، جیسا کہیے کہا مان لیتے تھے۔ آج کل بال کی کھال نکالی جاتی ہے، ہر بات کی دلیل مانگی جاتی ہے۔ اب ایسی باتیں جلدی سے نہیں مانی جاتیں۔

- اس میں غلطی یہ ہے کہ خلاف عقل کے معنی صحیح نہیں سمجھے:

ایک ''خلاف عقل'' ہوتا ہے اور ایک ''خلاف عادت''۔

خلاف عقل اس کو کہتے ہیں ''جس کا وجود ناممکن ہونے پر دلیل عقلی موجود ہو''۔ ایسی چیز کے اگر کوئی موجود ہونے کی خبر دے تو اس کو جھٹلا سکتے ہیں، بلکہ جھٹلانا ضروری ہے۔

مثلاً: کوئی کہے کہ ''ہم نے فلاں مقام پر رات اور دن دونوں کو ایک وقت میں جمع دیکھا ہے''، تو اس میں چوں کہ اجتماع ضدین لازم آتا ہے، اور اجتماع ضدین عقلاً ناممکن ہے، اس وجہ سے اس کو فوراً جھٹلا دیں گے اور اس کو سچا سمجھنا غلطی ہے۔ یا کوئی کہے کہ ''ایک مساوی ہے

• محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔

دو کے"، تو چوں کہ اس کے ناممکن ہونے پر دلیلِ عقلی موجود ہے اس واسطے جھٹلا دیں گے اور کہیں گے: یہ خلاف عقل ہے، جیسا کہ اصل نمبر: ا میں بھی گزرا۔

اور خلاف عادت اس کو کہتے ہیں کہ "کسی بات کو ایک طریقے پر دیکھتے چلے آئے ہیں لیکن کوئی دلیلِ عقلی ایسی موجود نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو جاوے کہ اس کے خلاف ہونا ناممکن ہے"، یعنی اس کے خلاف ہونے سے کوئی عقلی محال لازم آئے گا۔

اس کا اثر یہ ہے کہ خلاف عادت کوئی چیز دیکھنے یا سننے سے اول اول تعجب اور حیرت ہوتی ہے اور بار بار دیکھنے اور سننے سے وہ بھی داخلِ عادت ہو جاتی ہے، پھر وہ تعجب جاتا رہتا ہے۔

مثلاً: عادت یہ ہے کہ آدمی کا قد چھ سات فیٹ کا ہوتا ہے، اگر کوئی خبر دے کہ ایک آدمی دو سو فیٹ قد کا موجود ہے تو بڑی حیرت اور تعجب ہوگا، یہ فطری امر ہے، لیکن کسی ایسے آدمی کو جو عقل رکھنے کا دعوی رکھتا ہو یہ کہنا روا نہیں کہ "یہ خبر غلط ہے" اس بنا پر کہ اتنا لمبا قد ہونا خلاف عقل ہے، اگر کوئی ایسا کہے تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ دلیل بیان کرو جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے، اور ایسی دلیلِ عقلی کبھی نہیں مل سکتی۔

دیکھیے! اس شخص کے سامنے جس نے ہمیشہ گاڑی کو بذریعہ بیلوں کے چلتے دیکھا ہو یہ کہنا کہ "ریل ایک گاڑی ہے جو بلا بیلوں کے چلتی ہے" موجب تعجب وحیرت ضرور ہوگا، لیکن اس کا یہ منہ نہیں کہ کہہ دے: یہ غلط ہے اور خلاف عقل ہے، کیوں کہ کوئی عقلی دلیل ایسی اس کے پاس نہیں ہے جو اس کو محال کر دے۔ یہ ہے حل تعلیم یافتہ اصحاب کی غلطی کا کہ "خلاف عادت" کا نام "خلاف عقل" رکھا ہے، اور بات بات پر "خلاف عقل" کا لفظ بول اٹھتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ یہ زمانہ تعلیم وترقی کا کہا جاتا ہے، بہت سی ایجادیں ایسی ہو چکی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں جن پر ان اصحاب کی عادت کے موافق "خلاف عقل" کا لفظ پوری طرح صادق آتا ہے۔ اگر ایجاد سے پہلے ان ہی اصحاب کو خبر دی جاتی مثلاً: یہ کہا جاتا کہ "کوئی آدمی ہوا میں معلق سفر کر رہا تھا" تو فوراً یہی کہتے کہ "تم باؤلے ہو، ایسی بات کہتے ہو، آدمی کیا کوئی پرندہ

• محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالفعل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

ہے جو ہوا میں اڑ سکے؟" لیکن اب دن رات اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ ہوائی جہاز میں لوگ سفر کرتے ہیں اور ہوا میں معلق رہتے ہیں۔ پرندہ بھی اتنی دیر ہوا میں نہیں رہ سکتا جتنی دیر یہ رہتے ہیں اور نہ اتنا اونچا جاسکتا ہے جتنا یہ جاتے ہیں۔ اب خلاف عقل موافقِ عقل ہوگیا؟

• سمجھنے کی بات یہ ہے کہ آج کل ایجاد کا زمانہ ہے، اور ایجاد اور صنعت وحرفت کو نہایت استحسان کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، لیکن یہ کوئی غور نہیں کرتا کہ ان ایجادوں کی بنا کا ہے پر ہے؟ تمام ایجادوں کی بنا اسی زریں اصول پر ہے جس کو حضرت مصنف مدظلہ نے نمبر: ۳ قرار دیا ہے، یعنی "محال اور چیز ہے اور مستبعد اور، محال کا وجود نہیں ہوسکتا اور مستبعد کا وجود ہوسکتا ہے"۔

موجدین غور کرتے ہیں اور نئی نئی چیزیں نکلتی آتی ہیں، جن کا پہلے سے وہم وگمان بھی نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی دنیا کے نزدیک اور ان موجدوں کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بعض چیزیں ناممکن بھی ہیں، مثلاً: دو اور ایک کا برابر ہونا، یا دن اور رات کا ایک وقت میں جمع ہونا۔ ایسی چیزوں کو چھوڑ کر، وہ اور چیزوں میں غور کرتے اور کامیاب ہوتے ہیں۔

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی دو چیز مانتے ہیں:

ایک خلاف عقل اور ناممکن (محال) اس کے متعلق کوشش نہیں کرتے۔ کسی موجد کو نہیں سنا ہوگا کہ وہ اس کوشش میں لگا ہوا ہو کہ دو اور ایک کو برابر کردے یا رات اور دن کو جمع کردے۔

اور دوسری موجودہ اشیا کے سوا کوئی نئی چیز، یعنی خلاف عادت (مستبعد)۔ اس کے متعلق نئی سے نئی اور بعید سے بعید چیز بنانے اور انکشافات حاصل کرنے کی کوششیں کرتے ہیں حتی کہ چاند میں اور مریخ میں جانے، اور زمین میں آر پار سوراخ کرنے، اور طبقات الارض کی معلومات حاصل کرنے، اور مردہ کو زندہ کرلینے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں۔

نئے تعلیم یافتہ اصحاب جن کو بڑا عقل مند سمجھتے ہیں اور ان کی بات کو اس قدر مانتے ہیں کہ اگر جھوٹ بھی کوئی کہہ دے کہ "یہ تحقیق نئی ہوئی ہے" تو شریعت میں شبہ ہوجاوے، مگر ان

شرح: "محال" وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے، اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر: ۲ میں آچکا ہے۔

اور "مستبعد" وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلاوے، مگر چوں کہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سنا نہیں، اس لیے اس کے وقوع کو سن کر اوّل وہلہ میں متحیر و متعجب ہو جاوے، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر: ۱ میں "کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے" کے عنوان سے کیا گیا ہے۔

ان کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ:

محال کی تکذیب و انکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے، اور مستبعد کی تکذیب و انکار محض بنا بر استبعاد[1] کے جائز بھی نہیں۔

کی بات میں شبہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پچھلے دنوں ایک سائنس دان کی مریخ میں پہنچ جانے اور وہاں جنت کے سے باغ اور نہریں اور میوے دیکھنے کی افواہ اڑی تھی، اس پر یہ اصحاب مفتون تھے اور اس کی کوشش کی داد دیتے تھے، بعد میں وہ سب اپریل فول ثابت ہوا۔

یا اب ڈارون کی تحقیق پر خوش ہیں جس نے ارتقا کے مسئلے کو اٹھایا ہے اور کہتا ہے کہ "آدمی پہلے بندر تھا، ترقی کرتے کرتے اس میں جسمانی تبدیلیاں بھی ہو گئیں اور سیدھا کھڑا ہو کر چلنے لگا اور دم جھڑ گئی"۔ اس پر ایسا یقین ہوا ہے کہ شریعت میں تحریف کرنا گوارا کر لیا، مگر اس میں تاویل کو بھی گوارا نہیں کیا۔ ایک ہمدرد اسلام نے شریعت سے تعارض اٹھانے کے لیے کہا کہ (نعوذ باللہ!) پہلا وہ بندر جس کی دم جھڑی وہی ہے جس کو شریعت میں آدم کہا گیا ہے۔

اس اصل کے تسلیم کرنے میں ان کا بھی اجماع نہیں کرتے کہ "خلاف عقل (محال) اور چیز ہے، اور مستبعد اور چیز"، اگر اس میں بھی ان کا اجماع کرتے تو شریعت کی کسی بات پر شبہ نہ کرتے۔

• شریعت میں جس بات کی بھی خبر دی گئی ہے جنت، دوزخ، ملائکہ، جن وغیرہ کوئی

---

[1] اچنبھے کی بات ہونا۔

البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز، بلکہ واجب ہے، جیسا اوپر نمبر:۱ و نمبر:۲ میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ "ایک مساوی ہے دو کا" تو اس کی تکذیب ضروری ہے۔

اور اگر کوئی کہے کہ "ریل بدوں کسی جانور کے لگائے چلتی ہے" تو تکذیب جائز نہیں، باوجود یہ کہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں، مستبعد اور عجیب ہے۔

بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں، مگر بوجہ تکرار، مشاہدہ والف و عادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس میں مساوی ہیں۔

مثلاً: ریل کا اس طرح چلنا، اور نطفے کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا فی نفسہٖ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے، مگر جس دیہاتی نے امرِ اوّل کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امرِ ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امرِ اوّل کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا، اور امرِ ثانی کو باوجود یہ کہ وہ امرِ اوّل سے عجیب تر ہے، عجیب نہ سمجھے گا۔

بھی ایسی بات نہیں جو خلاف عقل ہو، یعنی عقلی کوئی دلیل ایسی موجود ہو جس سے ثابت ہو جائے کہ ان کے ہونے سے فلاں محال لازم آتا ہے۔

ہاں! مستبعد ضرور ہیں، یعنی نئی سی باتیں ہیں اور عادت موجودہ کے خلاف ہیں، تو مستبعد کے وجود کو "ناممکن" کہہ دینا سخت غلطی ہے، جیسا کہ مشرح بیان ہوا۔

• غور سے دیکھا جائے تو جتنے واقعات کو دن رات دیکھا جاتا ہے اور ذرا بھی تعجب ان سے نہیں ہوتا اور ان کو داخلِ عادت کہا جاتا ہے، وہ سب درحقیقت عجیب ہیں اور مستبعد ہیں،

• اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا، وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے۔

لیکن اس وجہ سے کہ دن رات نظر سے گزرتے ہیں ایک عادت سی ہوگئی ہے اور تعجب جاتا رہا ہے۔

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس کے پیدا ہونے میں جس کی عادت ہوگئی ہے اور اس کے پیدا ہونے میں جس کو خلاف عادت اور مستبعد کہا جاتا ہے کیا فرق ہے؟

سو فرق کچھ بھی نہیں، دیکھیے! ایک اس دیہاتی شخص سے جس نے ریل کبھی دیکھی نہ ہو کہا جاوے کہ "ریل بلا گھوڑے بیل کے چلتی ہے" تو وہ حیران رہ جائے گا۔ اور جب کہا جاتا ہے کہ "نطفہ رحم میں گرتا ہے تو اس سے زندہ انسان ایسا عقل مند صاحبِ ہوش وحواس پیدا ہو جاتا ہے" تو اس سے بالکل تعجب نہیں کرتا، حالاں کہ در حقیقت مستبعد ہونے میں دونوں برابر ہیں، بلکہ یہ واقعہ ریل کے واقعہ سے بدرجہا زیادہ حیرت انگیز ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔

وجہ دونوں میں فرق کرنے کی یہ ہے کہ بچہ پیدا ہونے کا واقعہ ہر وقت دیکھتے دیکھتے داخل عادت ہوگیا ہے اور ریل ابھی اس نے دیکھی نہیں، چند دفعہ دیکھنے کے بعد یہ بھی داخل عادت ہو جائے گی۔ ہم نے خود دیکھا ہے کہ جن دیہات میں ریل نئی نئی نکلی تو ریل کو دیکھ کر گنوار اور جاہل لوگ ڈنڈوت کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے: یہ بھی بڑا دیوتا ہے کہ آپ سے آپ چلتا ہے۔ اور اب کوئی بھی ڈنڈوت نہیں کرتا، کیوں کہ عادت ہوگئی اور ریل کوئی نئی چیز نہیں رہی۔

اسی کی نظیر ایک شرعی تحقیق ہے کہ قیامت کے دن آدمی کے اعضا بولیں گے

اور اعمال کا اقرار اور گواہی دیں گے

اس کو سن کر تعجب ہوتا ہے، کیوں کہ مستبعد اور عادت کے خلاف ہے، کبھی ایسا دیکھا نہیں، اور گراموفون سے باتیں نکلتے دیکھ کر تعجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کو بار بار دیکھ لیا ہے؟ ورنہ در حقیقت دونوں میں کچھ بھی فرق نہیں۔ گراموفون بھی ایک بے جان چیز ہے جو بولتی ہے۔

اور عجیب سمجھنے کا تو مضایقہ نہیں، لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے، اور محال سمجھ کر نص[1] کی تکذیب کرے، یا بلا ضرورت اس کی تاویلیں کرے۔

غرض محض استبعاد کی بنا پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا، غلطیِ عظیم ہے۔

اور اعضا بھی بے جان چیز ہیں جو بولیں گے، بلکہ اعضا کو بے جان کہنا بھی صحیح نہیں، اس واسطے کہ دنیا میں جب تک رہے ان میں حیات تھی، اور جب قیامت میں اٹھیں گے تب بھی جان دار ہوں گے، جب کہ بے جان چیز میں یہ قوت ہے کہ وہ بات کو اخذ کر لیتی ہے اور عند الضرورت پھر نکال دیتی ہے، تو اگر جان دار چیز میں یہ قوت ہو تو کیا تعجب ہے؟ یہ مضمون قرآن شریف میں اس طرح مذکور ہے:

﴿وَقَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوْٓا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَّهُوَ خَلَقَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۝﴾[2]

ترجمہ: اور (جن کے اعضا قیامت کے دن بولیں گے) وہ اپنی کھالوں سے کہیں گے کہ تم نے ہمارے اوپر گواہی کیوں دی؟ تو کھالیں جواب دیں گی: ہم کو اس اللہ نے گویائی دی جس نے اور سب چیز کو گویائی دی، اور اسی نے تم کو پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا، اور اسی کی طرف تم لوٹنے والے تھے۔

حاصل جواب کا یہی ہے کہ:

بولنے والی چیزوں میں گویائی کہاں سے آئی؟ وہیں سے ہر چیز میں آسکتی ہے۔ بالفاظِ دیگر اعضا کا بولنا مستبعد سہی (جیسا کہ لوگ اپنی کھالوں سے تعجب سے پوچھیں گے)، مگر خلافِ عقل نہیں، کوئی دلیل اس کے محال ہونے کی موجود نہیں، بلکہ ممکن ہونے کی دلیل موجود ہے، وہ یہ کہ گویائی کسی چیز میں ہونا اپنا کمال ذاتی نہیں، بلکہ کسی کے (حق تعالیٰ کے) دینے سے آیا ہے، تو وہ جس کو بھی گویائی دے دیں اسی میں آسکتی ہے۔ غرض اعضا کا بولنا ممکن ہے کوئی دلیلِ عقلی اس کے محال ہونے کی نہیں۔ ہاں! انوکھی سی بات اور مستبعد ہے، سو مستبعد ہزاروں چیزیں

---

[1] شرع کی تصریح [2] فصلت: ۲۱

البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے۔ جیسا نمبر:۱ میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹے میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔

ہیں، بلکہ ہر چیز مستبعد ہے، دیکھتے دیکھتے استبعاد جاتا رہا ہے۔

• نئی بات ہونے کی وجہ سے اعضا کے بولنے پر تعجب ہونے کا مضایقہ بھی نہیں۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ نئی بات پر تعجب ہوا کرتا ہے، لیکن اس تعجب کو اس حد تک بڑھا دینا کہ اس کو محال اور ناممکن سمجھ لیا جاوے اور (نعوذ باللہ) قرآن وحدیث کی خبر کو غلط سمجھا جائے، یا اس میں بلا وجہ تاویلیں کی جائیں یہ محض بددینی اور بے وقوفی اور جہالت ہے۔ اور یہ اس قاعدہ کے خلاف ہے جس کو بدیہی دلیلوں سے ثابت کر دیا گیا ہے۔

اور مسلم ہو چکا ہے کہ:

• محال اور چیز ہے اور مستبعد اور چیز۔ • اور دونوں کا حکم ایک نہیں۔

• محال کی خبر کو فوراً جھٹلا سکتے ہیں۔ • اور مستبعد کی خبر کو محض مستبعد ہونے کی بنا پر نہیں جھٹلا سکتے۔ ہاں! اور کوئی دلیل اس کے جھٹلانے کی ہو تو ضرور جھٹلانا چاہیے۔

جیسا نمبر:۱ میں گزرا کہ ایک ٹرین کلکتہ سے دہلی پہنچی، اس میں سے اترنے والے مسافروں کے سامنے ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ "یہ ٹرین کلکتہ سے دہلی ایک گھنٹے میں آئی ہے" تو یہ بات مستبعد ہے، لیکن محال نہیں، کیوں کہ کوئی دلیل عقلی ایسی موجود نہیں جس سے ثابت ہو جائے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے، بلکہ عقل اس کو جائز رکھتی ہے۔ ہاں! ایسی تیز رفتار گاڑی اب تک دیکھی اور سنی نہیں گئی، اس واسطے گو نہ تعجب ہوسکتا ہے، لیکن اس تعجب کی بنا پر اس دعویٰ کرنے والے کو جھٹلا نہیں سکتے، کیوں کہ ایک امرِ ممکن کا دعویٰ کر رہا ہے۔

ہاں! ایک دوسری دلیل جھٹلانے کے لیے موجود ہے، وہ یہ کہ یہ مسافر سب خود دیکھتے آرہے ہیں کہ کلکتہ سے وہ ریل کس وقت چلی تھی اور کس وقت دہلی پہنچی، اس حساب سے تخمیناً بیس بائیس گھنٹے میں پہنچی ہے، تو خود دیکھنے والوں کے سامنے اس کا یہ کہنا کہ "یہ ٹرین کلکتہ سے

اور اگر دلیلِ صحیح اس کے وقوع پر قائم ہو، اور عدم وقوع پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہوگا۔

مثلاً: جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی، اس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ "میں نے خود اس کو دیکھا ہے" تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقتاً گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی۔ لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہو سکتی۔

ایک گھنٹے میں آئی ہے" کیسے قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے؟

تو اس دعوے کی تکذیب محض مستبعد ہونے کی بنا پر نہیں کی گئی، بلکہ ایک دوسری دلیل سے کی گئی، مستبعد ہونے کا اثر صرف یہ ہو سکتا ہے کہ گونہ تعجب ہو، لیکن اگر کوئی دلیل جانبِ موافق کی ہو تو اس کے موافق حکم ہوگا، اور دلیل جانبِ مخالف کی ہو تو اس کے موافق حکم ہوگا۔

واقعۂ مذکورہ میں چوں کہ دلیل جانبِ مخالف کی موجود ہے اس واسطے اس خبر کو جھٹلایا گیا، اور اگر ایسا واقعہ ہوتا کہ خبر کی جانبِ موافق کی تائید کسی اور دلیل سے ہوتی، تو جانبِ موافق کا قائل ہونا پڑتا، بلکہ اگر ایسا بھی ہو کہ جانبِ موافق کی دلیل تو ہے ہی، جانبِ مخالف کی بھی ہے، لیکن اس درجے کی نہیں جس درجے کی جانبِ موافق کی ہے، تب بھی ترجیح جانبِ موافق کو ہوگی اور اسی کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔

مثلاً: تار میں خبر جانا ایک عجیب چیز ہے، مگر بکثرت رواج ہونے سے اس کا استبعاد بالکل جاتا رہا ہے، لیکن تھوڑے زمانے سے اس میں یہ ایجاد اور ہوئی ہے کہ تار کا سلسلہ درمیان میں ہونے کی بھی ضرورت نہیں رہی، صرف ایک آلہ یہاں ہو اور ایک ہزار کوس پر، تو وہی کام ہو سکتا ہے جو تار کے سلسلے سے ہوتا، یہ بات بہت زیادہ عجیب ہے اور مستبعد ہے، لیکن محال نہیں، اس واسطے کہ کوئی دلیلِ عقلی اس بات کی نہیں ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے، ہاں! تعجب کی بات ضرور ہے۔

یہ ہیں وہ جدا جدا احکام "محال" اور "مستبعد" کے۔

• اس بنا پر پلِ صراط کا بکیفیتِ[1] کذائیہ گزرگاہِ خلائق بننا چوں کہ محال نہیں، صرف مستبعد ہے، اور اس کے وقوع کی مخبرِ صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفی وتکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔

اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

پس اگر کوئی ایسی جگہ جا کر یہ خبر دے جہاں لوگوں نے مطلقاً اس ایجاد کو دیکھا سنا نہ ہو، اور کہے کہ "میں نے خود ایسا آلہ دیکھا ہے جس میں بلا سلسلۂ تار کے خبر جاتی ہے" تو اس قاعدے کے بہ موجب کہ "مستبعد کا انکار محض مستبعد ہونے کی بنا پر جائز نہیں" اس کا انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں، دوسری دلیل کو دیکھا جائے، مثلاً: وہ دلیل یہ ہے کہ کہنے والا بہت معتبر اور سچا آدمی ہے، جس کا سچا ہونا پہلے سے مانا ہوا ہے، تو اس صورت میں اس کو نہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں، اور ضرور ہے کہ یقین کیا جائے، گو ابھی تک سمجھ میں نہ آئے اور حیرت سی رہے۔

اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ کہنے والا ایک اجنبی اور غیر شناسا آدمی ہے، اور کبھی اس کے سچے یا جھوٹے ہونے کا تجربہ نہیں ہوا تو ایک گونہ دلیل جانبِ مخالف کی بھی موجود ہے، ممکن ہے کہ جھوٹ بولتا ہو، لیکن اس وجہ سے کہ ہمارے پاس کوئی دلیل یقیناً اس کے جھوٹے ہونے کی بھی نہیں ہے اور وہ ایک ایسی بات کا دعوی کر رہا ہے جو عقلاً باطل نہیں ہے، لہٰذا ترجیح اس کے سچے ہونے ہی کو ہوگی اور یہ کہنے کی گنجائش نہ ہوگی کہ "یہ تعجب کی بات ہے کہ بلا سلسلہ تار کے خبر جا سکے، لہٰذا یقیناً غلط ہے"۔

خلاصہ یہ کہ "مستبعد" کی تکذیب محض مستبعد اور عجیب ہونے کی بنا پر جائز نہیں۔ اس تقریر سے "محال" اور "مستبعد" کی تعریف اور دونوں کے حکموں میں فرق صاف ظاہر ہو گیا۔

---

[1] یعنی جس طرح پر حدیث میں وارد ہے کہ پل صراط بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور اس پر تمام آدمیوں کو چلنا ہوگا۔

....

• اس سے شرعی بہت سی تحقیقات مثلاً: پل صراط کا بہ ہیئت کذائی یعنی بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہونے، اور میزان میں اعمال تلنے وغیرہ کا ثبوت ہوتا ہے، جن کی خبریں شریعت میں آئی ہیں، اور وہ باتیں صرف مستبعد ہیں (شرعی تحقیقات محال ایک بھی نہیں)۔

ان سے تعجب تو ہوسکتا ہے، کیوں کہ عادت کے خلاف ہیں۔ لیکن صرف مستبعد ہونے کی وجہ سے ان کو غلط نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ اصل نمبر:۳ کا یہی مقتضا ہے، بلکہ یہ کہیں گے کہ:

• اگر کوئی دلیل ایسی موجود ہو جس سے ان کا صحیح ہونا ثابت ہو تو ان کا ماننا واجب ہوگا۔

• اور اگر کوئی دلیل ان کو غلط ثابت کرنے والی ہو تو غلط کہا جائے گا، صرف مستبعد اور انوکھا ہونا غلط کہنے کے لیے کافی نہیں۔

سو یہاں خبر دینے والے کی سچائی اپنے موقع پر نہایت مستحکم دلیلوں سے ثابت ہو چکی ہے، وہ خبر دینے والا کون ہے؟ جناب رسول اللہ ﷺ اور دیگر انبیا علیہم السلام۔ رسالت کا مسئلہ اپنے موقع پر ایسا ثابت ہے کہ کسی کو مجالِ دم زدن باقی نہیں۔

• جب وہ خبریں ایسے مخبروں کی دی ہوئی ہیں تو ترجیح جانبِ وقوع کو ہوگی، اور ان پر عقیدہ رکھنا اور ان کو صحیح سمجھنا جس کیفیت سے کہ شریعت میں آیا ہے واجب ہوگا، ان کو جھٹلانا سخت غلطی ہوگی، اور ان کی توجیہات ایسی کرنا جو محض استبعاد پر مبنی ہوں فضول حرکت اور ناجائز بات ہوگی (پل صراط کے متعلق کسی قدر مفصل بحث اصل نمبر:۱ میں گزر چکی ہے)۔

یہ تاویل کرنا ایسا ہوگا جیسے اس بے تار کے خبر رسانی کی مثال میں وہ شخص جس کے سامنے سچے اور معتمد علیہ شخص نے کہا ہو کہ "میں نے خود اس کو دیکھا ہے" یہ تاویل کرے کہ "آپ کی مراد یہ ہے کہ بذریعہ قاصد کے خط پہنچایا جاتا ہے، کیوں کہ بلا سلسلہ تار کے خبر تو پہنچانا ناممکن اور محال ہے"۔ پس یہی مراد ہوسکتی ہے کہ قاصد کے ذریعہ سے خط پہنچایا جائے، یہ کیسی زبردستی ہے؟ اس کو[1] تاویل القول بما لا یرضی بہ قائلہ کہتے ہیں۔

---

[1] کسی بات کے وہ معنی لینا جس کی وہ خود تردید کرتا ہے۔

نمبر:۴۔ ”موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں“۔

اصل موضوع نمبر:۴

- حق تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے۔
- اس اشرف ہونے کا ذریعہ علم ہے۔انسان کو علم دیا ہے، دوسری مخلوقات کو ایسا علم نہیں دیا۔
- علم وادراک ایک ہی چیز ہے۔ادراک کے لیے کئی قسم کے آلات عطا فرمائے ہیں۔

ان آلات کو ”حواس“ کہتے ہیں۔ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک حواسِ ظاہرہ اور وہ پانچ ہیں: ۱-آنکھ ۲-کان ۳-ناک ۴-زبان ۵-لمس یعنی چھونے سے پہچاننا۔ان حواس سے ادراک کرنے کو ”احساس“ اور ”مشاہدہ“ کہتے ہیں۔

اور پانچ حواسِ باطنی اور ہیں، ان کے سامنے یہ حواسِ ظاہری مثل نوکروں چاکروں کے ہیں:

پنج حسہا دادہ اندر درج سر　　　　پنج حس دیگرے ہم مستتر

کتبِ طب میں ہے: الحواس الظاهرة كالجواسيس للباطنة.

یعنی ظاہری حواسِ خمسہ باطنی حواسِ خمسہ کے سامنے مثل مخبر کے ہیں۔

- حواسِ ظاہری ہی ایسی عجیب چیزیں ہیں کہ ان کی ماہیت کوئی فلسفی نہیں بیان کرسکا (دیکھو کتاب[1] العقل) تابہ باطنی چہ رسد؟ مختلف اور متفرق ادراکات حیوانات کو بھی ہیں، بلکہ بعض کے نزدیک جمادات کو بھی، مثلاً: لوہا مقناطیس کو پہچان[2] لیتا ہے وغیرہ وغیرہ، لیکن اتنے وسیع ادراکات کسی قسم کی مخلوقات کو عطا نہیں ہوئے جتنے انسان کو عطا ہوئے ہیں، لیکن یہ ادراکات حواسِ ظاہری اور باطنی سب کے افعال کے ملنے سے پورے ہوتے ہیں۔

---

[1] کتاب العقل ایک فاضل اجل حیدرآباد کی تصنیف ہے جس میں بہت شرح وبسط کے ساتھ بطور سوال وجواب ثابت کیا ہے۔حضرت حق جلا وعلی شانہ کی ذات صفات میں بحث کرنا تو چھوٹا منہ اور بڑی بات ہے، اپنے حواس کی ہی ماہیت اور کنہ نہیں دریافت ہوتا، بہت قابلِ دید کتاب ہے۔

[2] گو اس کو عرف میں کشش طبعی کہا جاتا ہے، لیکن عند التحقیق یہ حس ادراک ہے، ہمیشہ ایسا دیکھ کر اس کو لازم ذات اور کشش کہہ دیا گیا ہے۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے:

• یہاں[1] تفصیل کا موقع نہیں، بلکہ صرف یہ کہنا ہے کہ تمام ادراکات کا حصر صرف دیکھنے میں یا ظاہری حواس کے فعل میں نہیں ہے، بلکہ پانچوں ظاہری اور پانچوں باطنی کے افعال ملنے سے اس کی تکمیل ہوتی ہے۔

• بعض باتیں حواسِ ظاہری سے ادراک کی جاسکتی ہیں اور بعض نہیں کی جاسکتیں، تو ایسی چیزوں کی نسبت جو حواسِ ظاہری کے ادراک میں نہ آئی ہوں یوں کہہ دینا کہ "یہ چیز ہم نے مثلاً دیکھی نہیں، لہٰذا اس کا وجود ہی نہیں" یہ سخت غلطی ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کوئی پاخانہ پر چاندی سونے کے ورق لپٹے ہوئے آنکھ سے دیکھ کر اس کو کھانا شروع کردے اور ناک سے اس کو نہ سونگھے، اور جب اس سے کہا جائے کہ یہ بری چیز ہے، تو کہے: اس میں کوئی برائی نہیں، ہم نے آنکھ سے دیکھ لیا ہے، نہایت چمک دار خوش منظر چیز ہے، ہم آنکھ سے دیکھنے پر اعتماد کرتے ہیں، تم ایک فرضی برائی کے قائل ہو، جو نظر نہیں آتی اور مشاہدے کے خلاف ہے۔

اس کا جواب یہی ہوسکتا ہے کہ ادراک آنکھ ہی میں منحصر نہیں، بعض چیزوں کا ادراک دوسرے حواس سے ہوتا ہے، ان کو کام میں لانا چاہیے اور ان کو کام میں نہ لانے کا نتیجہ گوہ کھانا ہے۔

• اسی طرح کہا جاتا ہے کہ "ادراک حواسِ ظاہری پر بھی ختم نہیں ہے، بعض باتیں ایسی بھی ہیں کہ حواسِ ظاہری کے ادراک میں آہی نہیں سکتیں"، جیسے: بدبو آنکھ کے ادراک میں نہیں آسکتی، اس کے ادراک کا آلہ ناک ہے، اس کو کام میں نہ لانا غلطی ہے۔

• اسی طرح جو چیزیں حواسِ ظاہری بلکہ حواسِ باطنی کے بھی ادراک میں نہیں آسکتیں، بلکہ ان کا ادراک استدلال سے ہوتا ہے (جس کا بیان آگے آتا ہے) ان کے واسطے حواس کو کافی سمجھنا اور مشاہدے کا مطالبہ کرنا اور استدلال سے کام نہ لینا غلطی ہے، اور انجام اس کا گوہ کھانے سے بھی زیادہ برا ہوگا۔ اسی کا بیان اصل نمبر:۴ میں ہے کہ "موجود ہونے کو محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں"۔

[1] کتب طب اور فلسفہ میں اس کی تفصیل شرح وبسط کے موجود ہے۔

ایک: مشاہدہ، جیسے: ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔

دوسرے: مخبر صادق[1] کی خبر، جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مکذِّب[2] نہ ہو۔

مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا، حالاں کہ مخاطب[3] کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اس کا مکذِّب ہے، اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔

تیسرے: استدلالِ عقلی، جیسے: دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی

شرح اس کی یہ ہے کہ: وہ ادراک یا علم جو باعثِ شرفِ انسانی ہے وہ صرف آنکھ سے دیکھنے یا حواسِ ظاہری سے محسوس کرنے میں منحصر نہیں، بلکہ حواسِ ظاہری اور باطنی اور قوتِ استدلال وغیرہ سب کے ملنے سے اس کی تکمیل ہوتی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے موجود ہونے کا حکم کرنا تین طرح پر ہوتا ہے:

ایک: مشاہدہ سے، جیسے: ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھ لیا کہ اس پر یہ حکم لگا دینا صحیح ہے کہ زید کا آنا وقوع میں آیا۔

دوسرے: کسی اور معتبر خبر دینے والے کی خبر سے، مثلاً: کوئی ایسا آدمی جس کا سچا ہونا ثابت ہو چکا ہے اور سب کے نزدیک مسلم ہو خبر دے کہ ''زید آیا'' تو اس سے ہم کو علم اور یقین ہو جاتا ہے کہ زید کا آنا وقوع میں آیا۔

لیکن اس میں یہ شرط ضرور ہے کہ ''کوئی اور دلیلِ صحیح اس کی خبر سے بھی زیادہ پکی اس خبر کے خلاف نہ ہو''، اور اگر ایسا ہوگا تو اس دلیل کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً: کسی نے ہم کو خبر دی کہ رات زید تمہارے پاس آیا تھا اور اسی وقت تم کو تلوار سے زخمی کر گیا تھا۔

یہ خبر اگر کسی اور کے متعلق ہوتی تو اس لحاظ سے کہ ایک ممکن الوقوع بات کی خبر ہے ماننے

---

[1] سچی خبر دینے والا۔ [2] جھٹلانے والی۔ [3] جس سے بات کر رہے ہیں۔

نے اس کے طلوع کی خبر دی، مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لیے عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ:

- جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو۔
- اور جو محسوس نہ ہو اس کو غیر واقع کہا جاوے۔

کے قائل تھی، لیکن ہم کو خود معلوم ہے کہ ہم کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ زید ہمارے پاس آیا تو مشاہدہ اس خبر کے خلاف ہوا، اور مشاہدہ خبر سے بمصداق لیس الخبر کالمعاینۃ زیادہ قوی دلیل ہے، لہٰذا اس خبر کو جھوٹا کہیں گے اور یہی کہیں گے کہ زید کا آنا اور زخمی کرنا وقوع میں نہیں آیا۔

تیسرے: استدلال عقلی سے، یعنی ان قاعدوں سے جو عقل کے نزدیک مسلم ہیں اور ثابت ہو چکے ہیں۔ مثلاً: دھوپ کو دیکھ کر یہ یقین کر لینا کہ آفتاب نکل آیا ہے، اس صورت میں کہ نہ ہم کو کسی نے خبر دی ہو کہ آفتاب نکل آیا ہے اور نہ ہم نے اپنی آنکھ سے آفتاب کو دیکھا ہو کہ اس صورت میں جو دھوپ کو دیکھ کر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ آفتاب نکل آیا ہے، وہ اس عقلی قاعدے پہنچی ہے کہ "دھوپ بلا آفتاب کے نکلے نہیں پیدا ہوتی" اور دھوپ نکلی ہوئی ہم نے دیکھ لی تو یقین ہونا چاہیے کہ آفتاب نکل آیا۔

- یہ تین طریقے ہوئے کسی چیز پر موجود ہونے کا حکم کرنے کے:

۱- یعنی آنکھ وغیرہ سے دیکھنا یا محسوس کرنا۔ ۲- اور خبرِ معتبر کے ذریعے سے علم ہونا۔
۳- اور عقلی طور پر معلوم ہو جانا، تینوں کی مثالیں ذکر کی گئیں۔

- تینوں میں یقین کے ساتھ ہم کو ایک چیز کے وجود کا علم ہوتا ہے، حالاں کہ آنکھ سے دیکھنا مثالِ اول ہی میں پایا گیا ہے، باقی دو میں آنکھ سے دیکھنا نہیں پایا گیا، تو ثابت ہوا کہ کسی چیز کو موجود ماننے کے لیے اس کی ضرورت نہیں کہ آنکھ سے یا حواس سے بھی دیکھا ہو یا محسوس

....

کیا ہو، اور نہ یہ طریقہ صحیح ہے کہ جس چیز کو مثلاً دیکھا نہ ہو اس کو غلط کہہ دیا جائے۔

راقم کہتا ہے کہ:

غور سے دیکھا جائے تو ان تینوں میں سے زیادہ کارآمد اور مستعمل تیسرا ہی طریقہ ہے یعنی "استدلالِ عقلی" اور خاص انسانی کمال بھی یہی ہے۔ مشاہدے سے علم ہو جانا تو جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ گائے بیل چارے کو دیکھ کر اس کی طرف دوڑنے لگتے ہیں۔

اور شیر بھیڑیے کو دیکھ کر بھاگنے لگتے ہیں، مگر قوتِ استدلالیہ ان میں نہیں ہے کہ یہ نہیں جان سکتے کہ ہم دس میل کی چال فی گھنٹہ چلیں گے تو دہلی سے کلکتہ کتنی دیر میں پہنچیں گے؟ اور اس سفر کے لیے ہم کو کتنا چارہ لے لینا چاہیے۔ اور انسان گھر بیٹھے بیٹھے معلوم کر لیتا ہے کہ میں اگر ایک گاڑی ایسی بناؤں کہ دس میل فی گھنٹہ چلے تو دہلی سے کلکتہ اتنے گھنٹے اور منٹ میں پہنچوں گا، اور اتنے سامان کی ضرورت ہوگی، اور جتنے بڑے بڑے کام اور جتنی ایجادیں آج کل ہو رہی ہیں سب "قوتِ استدلالیہ" ہی کی برکات ہیں۔

بعض باتیں بعض حیوانات کو ایسی حاصل ہیں کہ انسان کو حاصل نہیں، مثلاً: شہد کی مکھی چھتا ایسی بناتی ہیں کہ انسان نہیں بنا سکتا، اور ہزار کوس پر اس مکھی کو بند کر کے لے جایئے جب وہاں سے چھوٹے گی اپنے چھتا میں آجاوے گی راستہ نہیں بھولتی۔ یہ بات انسان کو حاصل نہیں، یا بندر زہر کو پہچان لیتا ہے انسان نہیں پہچانتا، وعلی ہٰذا۔

لیکن حیوانات میں قوتِ استدلالیہ (یعنی معلومات سے مجہولات کی طرف پہنچ جانا) نہیں، اس واسطے کسی کام میں ترقی نہیں کر سکتے۔ اور انسان کو وہ قدرت دی گئی ہے کہ گھر میں بیٹھے باہر کے حالات اور دور دراز اور ماضی و مستقبل کے حالات کا اندازہ کر لیتا ہے اور معمولی اشیا سے وہ عجیب و غریب چیزیں بناتا ہے کہ عقل حیران ہو جاتی ہے۔

یہ سب سائنس کے کرشمے ہیں جیسا کہ سب جانتے ہیں، اور سائنس کا ہے سے حاصل ہوا؟

....

قوتِ استدلالیہ سے تو معلوم ہوا کہ تمام ترقیات کا دارومدار "قوتِ استدلالیہ" پر ہے، اور معلومات بڑھانے کا عمدہ ذریعہ بھی قوت ہے، اور "مشاہدہ" اور "خبر" اس قدر کارآمد نہیں۔

یہ بات ایسی واضح اور مسلم ہے کہ کوئی بھی اس کا انکار نہیں کرسکتا۔ خصوصاً تعلیم یافتہ اصحاب، کیوں کہ وہ دن رات سائنس کے کرشمے اور زمانہ حال کی ترقیات دیکھتے رہتے ہیں، مگر تعجب کی بات یہ ہے کہ دنیا کی باتوں میں تو اس کو صدقِ دل سے تسلیم کرتے ہیں اور موجدین کی تعریف میں کہتے ہیں کہ "کیا دماغ پائے ہیں!" کھیل تماشوں اور معمولی باتوں میں سے کیا کیا چیزیں بنا لیتے ہیں:

- گھڑے ایک پہیے کو لڑھکتے دیکھ کر بائیسکل بنالی جو آدمی کو لے کر تیز رفتار سے چلتی ہے۔
- بھاپ سے ہانڈی کا سرپوش اٹھتے دیکھ کر تاڑ لیا کہ بھاپ میں قوتِ تحریک ہے، پھر اس کو اس قدر عروج تک پہنچایا کہ ریل بنالی۔
- اور ہر کام کے لیے ایک مشین بنالی، گویا ہاتھ کو تکلیف دینے کی ضرورت ہی نہیں رہی، گولیاں بھی مشین ہی بناتی ہے۔ شیشوں پر لیبل بھی مشین ہی لگاتی ہے۔ دیا سلائی کے کارخانے میں جا کر دیکھیے موٹے موٹے درختوں سے اتنی باریک دیا سلائیاں تراشنا، ان میں مصالحہ لگانا، بکس تیار کرنا، بکسوں کے اندر دیا سلائیاں بھرنا، پھر ایک ایک درجن بکسوں کے بنڈل بنانا، اور ان کے اوپر کاغذ لپیٹنا سب مشین کرتی ہے۔ بس قوتِ ارادیہ یا جان پڑنے کی کسر ہے، ورنہ مشین انسان ہی کی طرح ایک مخلوق ہو جائے۔
- پھر ایک موجد نے کہربا پر گھاس کے تنکے کو چپکتے دیکھ کر اخذ کیا کہ قوتِ کہربائی بھی کوئی چیز ہے، اس کو اس عروج تک پہنچایا کہ بجلی کے جذب سے ٹریموے بلا گھوڑے بیل کے، بلکہ بلا آگ اور بھاپ کے چل رہی ہے، بلا آگ اور تیل کے روشنی ہوتی ہے، اور بلا قلی اور مزدور کے اور بلا مشین کے پنکھے چلتے ہیں، بلکہ اب تو بڑی بڑی قوت کی مشینیں اس قوتِ کہربائی ہی سے چل رہی ہیں۔

....

یہ سب کرشمے قوتِ استدلالیہ ہی کے ہیں، موحدین کی تعریف اسی کی بدولت کی جاتی ہے، لیکن جب دین کے بارے میں اس کو استعمال کیا جاتا ہے تو بجائے اس کے کہ اس کو صدقِ دل سے تسلیم کرلیں اور نتیجہ صحیح نکالیں یا جو نتیجہ نکال کر بتایا جائے اس کو مان لیں، اس پر مشاہدہ کو طلب کرتے ہیں، جو تینوں حصولِ علم کے طریقوں میں سے سب سے کم مستعمل طریقہ ہے۔

اور اس طریقے کا جس کی دنیا کے کاموں میں تعریف کرتے تھے (یعنی استدلالِ عقلی) دین کے بارے میں استعمال کرنا ناکافی سمجھتے ہیں۔ کاش ! دونوں جگہ اس کو یکساں سمجھتے تو دین کے بارے میں ایک شبہ کی بھی گنجائش نہ رہتی۔

اور جیسا کہ اقلیدس کی بیسویں شکل مثلاً استدلالِ عقلی سے اس طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ اس سے پہلے انیسویں شکل اور اس سے پہلے اٹھارہویں اور اس سے پہلے سترہویں وغیرہ ثابت ہیں، حتیٰ کہ سلسلہ شکلِ اول تک پہنچتا ہے، ہر شکل اس سے پہلی شکل سے باضافہ کسی اصولِ موضوعہ یا علومِ متعارفہ کے ثابت ہوتی چلی جاتی ہے۔

پھر اگرچہ اس شکل کی ہیئتِ کذائیہ ایسی ہوتی ہے کہ بداہتاً سمجھ میں نہیں آتی، مگر اس کے ثبوت اور واقعیت میں دل میں تردد تک نہیں رہتا، اس وجہ سے کہ اس کی بنا اس سے پہلے ثابت شدہ شکلوں اور اصولِ موضوعہ یا علومِ متعارفہ پر ہے جو تسلیم شدہ ہیں۔

اسی طرح اگر استدلالِ عقلی سے کام لیں تو ہر بات دین کی بھی اسی طرح مسلم اور ثابت ہو جاوے جیسے اقلیدس کی بیسویں شکل۔ وہ استدلالِ عقلی یہ ہے کہ:

- دین کی باتیں اللہ اور رسول ﷺ کی بتائی ہوئی ہیں۔ • اور اللہ اور رسول سچے ہیں۔

نتیجہ یہ ہے کہ: یہ باتیں سب سچی ہیں۔

جیسا کہ اقلیدس کی بیسویں شکل کے ثابت کرنے کے لیے کہا جاتا ہے کہ:

- یہ شکل اپنے سے پہلی گذشتہ شکلوں سے باضافہ فلاں اصولِ موضوعہ ثابت ہوتی ہے۔
- اور اصولِ موضوعہ اور وہ پہلی شکل صحیح ہے۔ لہٰذا بیسویں شکل بھی صحیح ہے۔

مثلاً: نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہتِ فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ن کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ تے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جائے، بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے، اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا، جیسا اصول موضوعہ نمبر: ۲ میں مذکور ہے۔

ہاں! یہ گنجائش ہے کہ اصول موضوعہ میں کلام کیا جاتا ہے، یا انیسویں اور اس سے پہلی شکلوں کے اصول موضوعہ سے ثابت ہونے میں کلام کیا جائے۔ ان کا ثابت کرنا اور منوا دینا علم کے ذمہ ہے۔ لیکن جب اصول موضوعہ کو اور بیسویں شکل سے پہلی شکلوں کو منوا دیا گیا، ب یہ گنجائش نہ ہوگی کہ بیسویں شکل میں شبہ کیا جائے اور "مشاہدہ" کو طلب کیا جائے۔

اسی طرح جو یائے حق کو یہ گنجائش تو ہے کہ اللہ اور رسول کے سچے ہونے میں کلام کیا جائے اور جیسا چاہے شبہ کیا جائے، اس کا ثابت کرنا متکلم کا ذمہ ہوگا۔ اس کے لئے علمائے کلام بہت خوشی اور فراخ دلی کے ساتھ تیار ہیں، لیکن یہ کلام کرنا حق ہے اس شخص کا جو اپنے آپ کو مسلمان نہ کہتا ہو۔

اور اپنے آپ کو مسلمان کہنا مان لینا ہے اللہ و رسول ﷺ کے سچے ہونے کو، اس کے بعد دین کی باتوں میں مشاہدے کا طلب کرنا ایسا ہے جیسے اقلیدس کے اصول موضوعہ اور انیس شکلوں کے ماننے کے بعد بیسویں شکل میں مشاہدے کا طلب کرنا کہ بالکل عقل و انصاف کے خلاف ہے۔

الغرض کسی چیز کو سچا ماننے کے لیے تین طریقے ہیں:

۱۔ مشاہدہ ۲۔ سچی خبر ۳۔ استدلال عقلی۔ ان میں سے جس طریق سے بھی کوئی بات ثابت ہو جائے، دوسرے طریق کے ثبوت کا مطالبہ جائز نہیں۔

بنا بریں جب کہ خبر صحیح (حدیث و قرآن) سے ثابت ہو کہ ہمارے اوپر کی طرف سات بہت

....

بڑے بڑے اجسام ہیں جن کو آسمان کہتے ہیں، یہ بات خبرِ صحیح سے ثابت ہوتی ہے، جو علم کے تین طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے، تو اس پر یہ مطالبہ کرنا کہ "آنکھ سے دکھاؤ" جائز نہیں، جیسا مفصل بیان ہوا، ورنہ لازم آئے گا کہ جس نے کلکتہ دیکھا نہیں وہ تا وقت آنکھ سے نہ دیکھ لینے کے کلکتہ کا انکار کرتا رہے، اور جس نے جارج بادشاہ کو نہیں دیکھا وہ تا وقت آنکھ سے نہ دیکھ لینے کے اس کا انکار کرتا رہے، اور اگر اس درمیان میں وہ بغاوت کرے تو اس پر کوئی الزام نہ ہو، کیوں کہ اس نے مشاہدہ نہیں کیا، اس کو کوئی عقل مند تسلیم نہ کرے گا اور سب اس کو ملزم ہی قرار دیں گے۔

اس کی بنا اسی بات پر تو ہے کہ یہ باتیں صحیح خبروں سے ثابت ہیں، گو مشاہدے میں اب تک نہیں آئیں۔ آج کل تعلیم یافتہ اصحاب سے جب آسمانوں کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں: آسمان کیا چیز ہے؟ دکھاؤ کہاں ہے؟ اگر جواب دیا جاتا ہے کہ اوپر ہے تو کہتے ہیں کہ "یہ نیلے رنگ کا خیمہ سا جو نظر آتا ہے یہ تو ہوا کا رنگ ہے، اوپر میلوں تک ہوا ہے، بوجہ عمیق ہونے کے نیچے سے اس کا رنگ نیلا نظر آتا ہے، جیسے بہت گہرا پانی کہ نیلا نظر آنے لگتا ہے۔

- جواب علی سبیل التسلیم یہ دیا جاتا ہے کہ یہ نیلا رنگ ہوا کا سہی، مگر اس کے اوپر آسمان ہے جو نظر نہیں آتا۔ کسی چیز کے نظر نہ آنے سے اس کی نفی نہیں کی جا سکتی، جیسے کلکتہ کے وجود کی، یا جارج بادشاہ کے وجود کی نفی نہ دیکھنے کی وجہ سے نہیں کی جا سکتی۔
- (راقم کہتا ہے کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے کہ اوپر نیلا رنگ ہوا کا ہے، اور سائنس والوں کا صرف خیال دلیل نہیں ہو سکتا، یہ ان کا محض وہم و گمان ہے، وہ بھی اس کا قطعی ایسا دعوی نہیں کر سکتے جس میں مخالف کو کلام کرنے کی گنجائش نہ رہے)۔ آسمانوں کا شرعی ثبوت اوپر نمبر: ۲ میں گزر چکا۔

خلاصہ یہ ہے کہ:

- آسمانوں کا ثبوت خبر سے ہے، اس میں مشاہدے کا مطالبہ جائز نہیں۔
- اور چوں کہ وہ ممکن ہے محال نہیں اور مخبرِ صادق نے خبر دی ہے، لہٰذا اس کا قائل ہونا

ضروری ہوگا، دیکھیے اصول موضوعہ نمبر:۲۔

نمبر:۵۔ ''منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں''۔

اصل موضوع نمبر:۵

• اور نمبر:۴ میں بیان ہوا ہے کہ کسی واقعہ کو سچا ماننا تین طرح سے ہوسکتا ہے:

۱۔ مشاہدہ، یعنی حواس کے ساتھ ادراک کر لینے سے، جیسے آفتاب کو ہم نے نکلا ہوا آنکھ سے دیکھ لیا۔

۲۔ اور معتبر خبر سے، جیسے تواریخی قصے بشرطے کہ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائیں، اور کوئی دلیل معارض اس کے خلاف اس سے زائد پکی نہ ہو، جیسے سکندر اور دارا کی لڑائی، یا انگریزوں کے گزشتہ تاج داروں کے قصے۔

۳۔ اور استدلال عقلی سے، جیسے دھوپ کو دیکھ کر آفتاب کے نکلنے کا یقین ہوجانا۔

• یہ تین طریقے ہوئے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی واقعہ ان میں سے کسی ایک ہی طریق سے ثابت ہوتا ہے، اور کبھی دو طریقوں سے، اور کبھی تین طریقوں سے۔

تو کل طریقے مفرد اور مرکب یہ ہوئے: ۱۔ مشاہدہ۔ ۲۔ خبر۔ ۳۔ استدلال عقلی۔

۴۔ مشاہدہ اور خبر۔ ۵۔ مشاہدہ اور استدلال عقلی۔ ۶۔ خبر اور استدلال عقلی۔

۷۔ مشاہدہ اور خبر اور استدلال عقلی۔

کل سات قسمیں ہوئیں۔ مثالیں ان کی یہ ہیں:

''مشاہدہ'' جیسے آفتاب کو دیکھ کر یقین ہوگیا۔ ''خبر'' جیسے کسی نے خبر دی کہ آفتاب نکل آیا۔ ''استدلال عقلی'' جیسے دھوپ کو دیکھ کر یقین ہوگیا آفتاب کے نکلنے کا۔ ''مشاہدہ اور خبر'' جیسے کسی نے خبر دی کہ آفتاب نکل آیا ہے، پھر ہم نے اپنی آنکھ سے بھی دیکھ لیا۔ ''مشاہدہ، خبر اور استدلال عقلی'' جیسے ہم نے اول دھوپ دیکھی پھر آنکھ سے آفتاب کو بھی دیکھ لیا۔ ''خبر اور

استدلالِ عقلی، جیسے ہم نے دھوپ بھی دیکھی اور کسی نے بتلایا بھی کہ آفتاب نکل آیا، اور ہم نے

شرح: نمبر: ۴ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبرِ صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے، "منقولاتِ محضہ" سے ایسے واقعات مراد ہیں۔

اپنی آنکھ سے بھی دیکھ لیا۔

• یہ کل مثالیں ہو گئیں کسی واقعہ کو سچا ماننے کے لیے تینوں طرح کی دلیلوں کا جمع ہونا ضروری نہیں، بلکہ دو طرح کا جمع ہونا بھی ضروری نہیں، ایک طرح کی دلیل کا ہونا بھی کافی ہے، جیسا کہ نمبر: ۴ میں بیان ہو چکا، بلکہ بعض واقعات ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ایک ہی قسم کی دلیل ان کے واسطے ہو سکتی ہے، دو یا تین قسم کی ہو ہی نہیں سکتی۔

مثلاً: صرف مشاہدہ کی مثال یہ ہے کہ ہم ایک جنگل لق و دق میں اکیلے ہوں اور ایک شخص ہمارے پاس آئے تو اس صورت میں ہم کو اس کے آنے کا علم صرف مشاہدے سے ہوگا، نہ کوئی خبر دینے والا ہے، نہ استدلالِ عقلی موجود ہے۔ اور صرف خبر کی مثال: تاریخی واقعات کا علم ہے کہ نہ آنکھ سے ان واقعات کو دیکھ سکتے ہیں، نہ عقلاً ثابت کر سکتے ہیں۔

اور استدلالِ عقلی صرف کی مثال: آفتاب کا زمین سے ایک خاص درجہ بڑا ہونا ہے، کہ یہ صرف ریاضی سے ثابت ہے، نہ کسی نے ناپ کر دیکھا ہے، نہ کسی کی خبر سے ثابت ہوا ہے، اور جو اس کو ریاضی دانوں کے کہنے سے (جس کو خبر کہنا چاہیے) ثابت مانا جاتا ہے، اس کا مطلب بھی ہے کہ ریاضی دان کہتے ہیں کہ حساب سے یوں ثابت ہے، نہ یہ معنی ہیں کہ ہم نے ناپ کر دیکھا ہے۔ غرض ایسے واقعات بھی ہیں جو صرف ایک ہی قسم کی دلیل سے ثابت ہو سکتے ہیں، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے۔

• جب کسی واقعہ کے لیے تینوں طریقوں میں سے صرف ایک ہی طریقے کی دلیل پیدا ہو سکے تو اس کے ساتھ "محض" کی قید لگائی جاتی ہے، مثلاً: کہا جائے گا: مشاہدۂ محض یا خبرِ محض یا استدلالِ عقلی محض۔

• "خبر" کا ترجمہ نقل بھی ہے، جو واقعہ محض خبر سے ثابت ہو سکے اس کو "منقولِ محض"

کہیں گے۔

اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیلِ عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں، جیسا نمبر: ۴ کی قسم سوم میں ممکن ہے۔ مثلاً: کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے، اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیلِ عقلی قائم کرو تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کر سکتا ہے کہ:

- ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امرِ محال تو ہے نہیں، بلکہ ممکن ہے۔
- اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے۔
- اور جس ممکن کے وقوع کی مخبرِ صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر: ۲ میں مذکور ہوا۔ اس لیے اس واقعے کا قائل ہونا ضرور ہے۔

- اصولِ موضوعہ کے اسی نمبر: ۵ میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو واقعہ "منقولِ محض" ہے، یعنی اس کا ثبوت صرف نقل (خبر) ہی سے ہوسکتا ہے اس پر دلیلِ عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں، جب یہ ممکن نہیں تو اس کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔ یعنی جو شخص ایسے واقعہ کا دعویٰ کرے جو صرف خبر (نقل) سے ثابت ہوسکتا ہے تو اس کے ذمہ یہ نہیں ہے کہ دلیلِ عقلی بھی اس واقعہ کے پیش آنے کی بیان کرے اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ کہے کہ دلیلِ عقلی اس پر قائم کرو، ورنہ تم کو جھوٹا کہا جائے گا، کیوں کہ یہ خلافِ مفروض ہے۔

وہ واقعہ فرض ہی ایسا کیا ہے جس پر سوائے خبر کے دلیلِ عقلی قائم ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ واقعہ ایسا نہیں ہے جیسا اصولِ موضوعہ نمبر: ۴ کی تیسری قسم تھی، کہ وہاں وجودِ آفتاب کو دلیلِ عقلی سے یعنی دھوپ دیکھ کر پہچان لیا تھا، بلکہ یہ واقعہ ایسا ہے کہ اس پر دلیلِ عقلی محض ہو ہی نہیں سکتی۔

مثال اس کی تاریخی واقعات ہیں، جیسے: سکندر اور دارا کا دنیا میں آنا اور ان میں لڑائی ہونا، کہ یہ ایسی بات ہے کہ اس کے واقع ہونے کا ثبوت صرف نقل (خبر) سے ہوا ہے، ہم مشاہدہ نہیں کرسکتے، نہ کوئی طریقہ عقلی استدلال کا ہے جس سے ان کا واقع ہونا ثابت ہوسکے۔ عقلی دلیل

صرف ان واقعات کے امکان کے ہونے کی ہے، کیوں کہ ہر وہ چیز ممکن ہے جس پر کوئی دلیلِ عقلی اسی طرح قیامت کا آنا، اور سب مُردوں کا زندہ ہو جانا، اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا، ایک واقعہ منقول محض بالتفسیر[1] المذکور ہے تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیلِ عقلی محض کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں، گو سمجھ میں نہ آئے۔

کیوں کہ ان دونوں[2] کا ایک ہونا صحیح نہیں جیسا نمبر: ا میں بیان ہوا ہے پس ممکن ٹھہرا، اور اس امرِ ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر: ۲ اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

ناممکن (محال) ہونے کی نہ ہو، اور یہ واقعات ایسے ہی ہیں، لہٰذا ان کا ممکن ہونا ثابت ہوا۔ دلیلِ عقلی سے صرف یہ ثابت ہوا کہ عقل اس سے ساکت رہتی ہے، کہ جب یہ واقعات واقع ہو سکتے ہیں تو واقع ہوئے یا نہیں؟

• واقع ہونے کے ثبوت کے لیے یہ جملہ اور ملانا پڑتا ہے کہ جب یہ واقع ہو سکتے ہیں اور معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے، لہٰذا اطمینان ہے کہ ضرور یہ واقعات وقوع میں آئے۔ اس ملانے کا حاصل یہ بھی ہوا کہ ثبوت ان واقعات کا خبر سے ہو، عقلی دلیل سے صرف امکان ثابت ہوا۔

ایسے واقعات کے وقوع پر دلیلِ عقلی کا مطالبہ کرنا محض بے عقلی ہے، اور اگر مدعی کوئی دلیلِ عقلی بیان کرے تو اس کا احسان ہے، از روئے اصول و قواعد اس سے مطالبہ اس کا نہیں ہو سکتا، اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ وہ دلیلِ عقلی جو کچھ بیان کرے گا اس کا حاصل اس سے زیادہ نہ ہوگا کہ ان واقعات کا امکان واضح کر دے جس سے کو نہ ان کا مستبعد ہونا رفع ہو جائے، نہ یہ کہ ان کے واقع ہونے کو عقل سے ثابت کر سکتا ہے، کیوں کہ یہ تو ممکن ہی نہیں۔ ''واقع ہونا''

---

[1] یعنی ایسا ہے کہ صرف خبر ہی سے اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ [2] محالِ عقل ہونا اور سمجھ میں نہ آنا۔

اور چیز ہے، اور "ممکن الوقوع ہونا" اور چیز۔

اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفع استبعاد ہوگا، جو مستدل[1] کا تبرع[2] محض ہے اس کے ذمہ نہیں۔

• اسی جنس سے قیامت کی خبریں ہیں، جو شریعت میں آئی ہیں کہ ایک دن جزا و سزا کا آئے گا اور سب مردے زندہ ہوں گے اور نئی قسم کی زندگی کا دور شروع ہوگا، کہ اس کے بعد فنا نہ ہوگی، نیکوکار جنت میں جائیں گے اور بدکار دوزخ میں، پھر نہ وہ جنت سے کبھی نکلیں گے اور نہ وہ دوزخ سے۔

یہ واقعات ان مذکورہ سات قسموں میں سے قسم دوم میں داخل ہیں، یعنی ان کا ثبوت صرف خبر سے ہوا ہے، نہ مشاہدہ وہاں تک پہنچ سکتا ہے، کیوں کہ زمانہ آئندہ کے واقعات ہیں، جیسا گذشتہ زمانہ نظر سے غائب ہوتا ہے کہ سکندر اور دارا کی لڑائی کو اب کوئی نہیں دیکھ سکتا، اسی طرح زمانہ آئندہ نظر سے پوشیدہ ہے کہ اس کو آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے۔ اور نہ استدلال عقلی واقعات کے وقوع کو ثابت کرسکتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

تو ثابت ہوا کہ قیامت کے واقعات صرف ثابت بالخبر ہیں، تو اگر مخبر سچا ہے تو ان واقعات پر ایسا ہی اطمینان اور ایمان ہونا چاہیے جیسے سکندر اور دارا کے وجود اور لڑائی پر، کیوں کہ وہ واقعات بھی ثابت بالخبر ہی تو ہیں، اور قیامت کے واقعات کی خبر دینے والوں کی سچائی اپنے موقع پر دلیل سے ثابت ہے۔

جب انبیا علیہم السلام نے دعوئے نبوت کیا تو جس طرح بھی کسی نے ثبوت مانگا اسی طرح ان کا اطمینان کیا، حتیٰ کہ کسی کو مجالِ انکار نہیں رہی، گو بعض لوگ بوجہ عناد انکار کرتے رہے، مگر صدق و حقانیت ان کے دلوں نے تسلیم کی:

﴿وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا﴾[3]

---

[1] دلیل پیش کرنے والا۔ [2] احسان۔ [3] نمل: ۱۴

یعنی معاندین انکار کرتے رہے محض ناانصافی اور تکبر سے، حالاں کہ ان کے دلوں نے ان کی حقانیت مان لی تھی۔

....

ثابت ہوا کہ قیامت کے واقعات جس طرح خبرِ صحیح میں آئے ہیں سب واجب التسلیم ہیں۔ جب ایک ذریعے سے ثابت ہوگئے تو دوسری قسم کی دلیل ان پر مانگنا درست نہیں، نہ مشاہدہ کا مطالبہ ہوسکتا ہے نہ دلیلِ عقلی کا۔ مشاہدہ تو آئندہ آنے والے واقعات کا سب جانتے ہیں کہ ہو ہی نہیں سکتا، اور دلیلِ عقلی کسی واقعہ کے وقوع کو نہیں بیان کرسکتی، دلیلِ عقلی صرف اتنا کرسکتی ہے کہ ان کا امکان ثابت کرے۔

سو امکان قیامت کے تمام واقعات کا ثابت ہے، کیوں کہ امکان کے یہ معنی ہیں کہ دلیلِ عقلی سے ان کا محال و ممتنع ہونا ثابت نہ ہو۔ قیامت کا واقعہ ایک بھی ایسا نہیں جس کا محال ہونا کوئی ثابت کرسکے۔ ہاں! مستبعد ہیں، سو "مستبعد" محال اور ناممکن نہیں ہوتا، جیسا کہ اصول موضوعہ نمبر: ۱ میں بیان ہوا۔

غرض قیامت کے واقعات گو مستبعد ہوں، مگر ممکن ضرور ہیں اور خبرِ صحیح میں ان کا واقعہ ہونا آیا ہے، لہٰذا ان کا ماننا ضروری ہوا اور دلیلِ عقلی مانگنا بے عقلی۔

نمبر:٦-"نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے، مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں"۔

اصل موضوع نمبر:٦

آج کل ایک یہ بھی جہالت اور بدمذاقی شائع ہورہی ہے کہ دین کی جب کوئی بات ذرا نئی سی جو روزمرہ کی عادت کے خلاف ہو سنتے ہیں تو فوراً بول اٹھتے ہیں کہ "ایسا ہو نہیں سکتا، اگر یہ صحیح ہے تو اس کا ثبوت لاؤ"، اور ثبوت کس کو سمجھتے ہیں؟ نظیر کو۔ یعنی اس جیسا کوئی اور واقعہ پیش کرنے کو۔ اگر نظیر نہ پیش کی جاوے تو اس کو ایسا غلط سمجھتے ہیں کہ تمام شرعی صریح دلیلوں میں تاویل کرلینا، بلکہ تحریف کرلینا اور رد کردینا ان کو سہل ہوتا ہے، لیکن اس کو صحیح معنوں پر قائم رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

اس میں بے باکی اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ معجزات کا قطعی انکار اور فرشتوں کا انکار اور قیامت کے واقعات میں ایسی تاویلیں کرتے ہیں کہ وہ بھی درحقیقت انکار ہی میں داخل ہیں۔ دیگر معجزات کی نسبت کیا کہا جائے۔

- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بلا باپ کے پیدا ہونے کا انکار کیا ہے، محض اس بنیاد پر کہ اس کی نظیر عادتاً نہیں پائی جاتی، حالاں کہ قرآن پاک کی آیتیں جابجا خصوصاً سورۂ مریم میں ایسی صریح موجود ہیں جن میں کوئی بھی تاویل نہیں چل سکتی، حتیٰ کہ اس قائل کو بھی کوئی تاویل نہ مل سکی، تو اسی پر اکتفا کرنا پڑا کہ یہ سہی کہ فرشتہ اور حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے درمیان بن باپ کے پیدا ہونے کے متعلق گفتگو ہوئی، اور وہ سب کچھ ہوا جو آیتوں میں مذکور ہے، مگر اس کی کیا دلیل ہے کہ ان سب باتوں کے بعد یوسف نجار سے نکاح نہیں ہوا؟ (نعوذ باللہ) نکاح ہوا اور اس سے ہی عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے۔

ناظرین اندازہ کرسکتے ہیں کہ خود حضرت مریم رضی اللہ عنہا کا فرشتے سے تعجب سے کہنا کہ میرے بچہ کیسے ہوگا؟ میری شادی نہیں ہوئی؟ اور اس کا جواب دینا کہ حق تعالیٰ کا حکم ایسے ہی ہے۔ یہ صحیح تھا یا فرشتوں کو یوں جواب دینا چاہیے تھا کہ تمہاری شادی یوسف نجار سے ہوگی تعجب نہ کرو؟

پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا پیدا ہونا اور تمام لوگوں کا ان پر اعتراض کرنا کہ تو نے یہ کیا حرکت کی؟ نہ تیری ددھیال میں کوئی بد چلن ہوا ہے، نہ ننھیال میں، تو نے یہ بچہ کہاں سے حاصل کیا؟ اس پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بولنا اور ان کی پاک دامنی ثابت کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ یوسف نجار سے اگر نکاح ہو گیا تھا تو پھر قوم کو کیوں تعجب ہوا؟ ایسی ہی تاویل کو تاویل القول بما لا یرضی بہ القائل اور تحریف کہتے ہیں۔

• فرشتوں کو قوائے الٰہیہ یعنی خدائے تعالیٰ کی قوت کہا ہے، یہ بھی نہیں سوچا کہ اس کے کیا معنی ہوئے؟ قوت تو عرض ہے۔ فرشتوں کی جو صفات شریعت میں آئی ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ از قبیل جواہر ہیں نہ از قبیل اعراض۔ اور کیا ذات خداوندی جل وعلا شانہ کے لیے اعراض ہو سکتے ہیں؟ اعراض کا ہونا علامت حدوث کی ہے اور حدوث وقِدم نقیضین ہیں، یہ ایسی غلطی ہے کہ باطل سے باطل مذہب والا بھی حدوثِ باری تعالیٰ کے قائل ہونے کے لیے تیار نہیں ہو سکتا۔

• قیامت اور جنت، دوزخ کے متعلق کہہ دیا کہ کوئی کام بلا خوف وامید کے نہیں ہوتا۔ شریعت نے ڈرانے کے لیے دوزخ کی خبریں اور امید دلانے اور حوصلہ بڑھانے کے لیے جنت کی خبریں دی ہیں، ورنہ درحقیقت روحانی رنج کا نام دوزخ اور روحانی چین کا نام جنت ہے۔ قائل نے یہ بھی نہیں خیال کیا کہ جب یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ صرف ڈرانے اور لبھانے کی بندشیں ہیں اور اصلیت کچھ بھی نہیں ہے تو خوف وامید ہی کہاں رہی؟ پھر جو غرض تھی یعنی اعمال کی ہمت وہ کہاں حاصل ہو سکتی ہے؟

ان سب کی بنا اتنی سی بات پر ہے کہ ان کو معجزات اور فرشتوں اور واقعات قیامت کی نظیر عادتاً نہیں ملی، اور وہ ''نظیر'' کو اور ''دلیل'' کو ایک سمجھتے ہیں، تو ان کے نزدیک یہ سب دعوے بلا دلیل ہوئے۔ اس مغالطے کا حل اس اصول موضوعہ نمبر:۶ میں ہے۔

شرح: مثلاً: کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا، اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہِ انگلستان نے ایسا کیا ہو، اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے۔

• حاصل اس کا یہ ہے کہ "نظیر" اور "دلیل" کو ایک سمجھنا غلطی ہے، کسی دعوے کے ثابت کرنے کے لیے دلیل کی بے شک ضرورت ہے، نظیر کی ضرورت قابلِ تسلیم نہیں۔

• نظیر کی ضرورت اگر مان لی جائے تو یہ معنی ہوں گے کہ ہر واقعہ کم از کم دو دفعہ ہونا چاہیے، حالاں کہ یہ بداہتاً غلط ہے اور کوئی بے وقوف سے بے وقوف بھی اس کو نہیں مانتا۔

موٹی بات ہے کہ سکندر ذوالقرنین جیسا بادشاہ ایک ہی ہوا ہے، دوسرا بادشاہ جو اس کا نظیر ہو پیش نہیں کیا جاسکتا، تو کیا جب تک کہ دوسرا کوئی بادشاہ بالکل اسی کی طرح کا نہ ہو جائے اس وقت تک سکندر ذوالقرنین کے تمام تاریخی واقعات کا، بلکہ اس کے وجود کا بھی انکار کرنا چاہیے، اور اگر کوئی زمانہ آیندہ میں موجود ہو جائے تو اب ان تمام واقعات کو صحیح ماننا چاہیے؟ یہ کیا کھیل ہے کہ جس بات کو غلط کہہ دیا پھر وہ صحیح ہوگئی؟ یہ مجنونانہ حرکت ہے۔

• اور اگر نظیر کے ساتھ "کامل" کی قید اور بڑھا دی جائے تب تو ایک واقعہ کی بھی، بلکہ کسی موجود چیز کی بھی نظیر نہیں مل سکتی۔ "نظیرِ کامل" کے یہ معنی ہیں کہ سب طرح سے ایک واقعہ یا ایک چیز دوسرے کے مشابہ ہو، کسی بات میں بھی فرق نہ ہو۔ اس صورت میں کسی بادشاہِ گذشتہ بلکہ موجود کی تصدیق نہیں کی جاسکتی، مثلاً: کوئی کہے کہ ملکہ وکٹوریہ ایک فرماں روائے انگلستان تھی، اور اس پر کوئی کہے کہ ہم نہیں مانتے تاوقتے کہ اس کی نظیر (کامل) نہ پیش کرو۔ تو ظاہر ہے کہ نظیرِ کامل جو من کل الوجوہ ملکۂ مذکورہ کی نظیر ہو، وہی صورت ہو، وہی نام ہو، وہی قد، وہی مولد، وہی مسکن، وہی مدتِ سلطنت ہو، وہی امن و امان عمل داری میں ہو، قیامت تک کوئی پیش نہیں کرسکتا، تو چاہیے کہ ملکۂ مذکورہ کے وجود کا انکار کر دیا جائے، کیوں کہ دعویٰ بلا دلیل رہ گیا۔

تو کیا اس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہوگا؟ یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں، لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں۔

یا اگر مقامِ گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔ کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟

علی ہذا جارج بادشاہ کے وجود کا کوئی دعویٰ کرے تو اس سے مطالبہ کیا جاوے کہ نظیر (کامل) بالمعنی المذکور پیش کرو، تو ہرگز کوئی پیش نہیں کرسکتا، لہٰذا جارج بادشاہ کے وجود اور عمل داری اور فرماں روائی کا انکار کردینا چاہیے، اور خود جو جی چاہے قتل وغارت، تسلط سب کچھ کرلینا چاہیے (ایسا کرکے دیکھیے، ابھی دست بدست عملی جواب مل جائے گا اور معلوم ہوجائے گا کہ یہ اصول کہاں تک سچا ہے کہ ہر بات کے لیے نظیر کا مطالبہ کرنا چاہیے)۔

نہ معلوم یہ لفظ (نظیر لاؤ) نئے تعلیم یافتہ اصحاب نے کس سے سیکھا ہے؟ اکثر باتوں میں ان کے مقتدا اہلِ یورپ ہیں، ان کے نزدیک خود یہ مقولہ غلط ہے، اس واسطے کہ اگر ان کے نزدیک یہ مقولہ صحیح ہوتو ایجادکا تو دروازہ ہی بند ہوجائے، جس پر اہلِ یورپ کی دن رات مدح سرائی کی جاتی ہے، کیوں کہ اگر ان کے نزدیک بھی یہ اصول مسلم ہے کہ ”جب تک کسی چیز کی نظیر نہ ہو، اس وقت تک اس کو غلط اور باطل کہنا چاہیے“ تو جب ان کا ذہن ایک نئی بات کی طرف چلے، یہ کہہ کر بیٹھ رہنا چاہیے کہ ”یہ تجویز بالکل غلط اور باطل ہے، کیوں کہ اس کی نظیر نہیں“۔

مثلاً: جس وقت تک گراموفون ایجاد نہیں کیا تھا اس کی کوشش کرنا بنا بر اصول مذکورہ غلط راہ اختیار کرنا تھا، یا اب جو ایجادیں نئی ہورہی ہیں سب میں غلط راستہ اختیار کیا جارہا ہے، تو اس بنا پر تو اہلِ یورپ شایانِ نفرین ہوئے، نہ کہ قابلِ تحسین، حالاں کہ ان ہی لوگوں کا عمل در آمد اس کے خلاف ہے اور سب کی نظریں اہلِ یورپ پر استحسان کے ساتھ پڑتی ہیں۔

سخت تعجب کی بات ہے کہ دنیا کے کاموں میں تو بڑی سے بڑی اور نئی سے نئی بات کے

....

لیے "نظیر لاؤ" کا لفظ نہیں اختیار کیا جاتا، حتیٰ کہ ایک دفعہ کسی اخبار میں خبر چھپی تھی کہ یورپ کا روئی مثق مریخ میں پہنچ گیا اور وہاں عجیب عجیب چیزیں دیکھیں، دودھ کی نہریں، سونے چاندی کی اینٹوں کے مکان، ہمیشہ رہنے والے میوے، طرح طرح کے جانور وغیرہ وغیرہ۔

اس پر کسی تعلیم یافتہ کے منہ سے نہ نکلا کہ "اس کی نظیر لاؤ ورنہ غلط کہا جائے گا"، اس پر تحسین اور داد کے نعرے لگائے جاتے ہیں کہ اہل یورپ بھی کس درجہ باہمت انسان ہیں کہ خیال ہوا کہ مریخ میں جاویں تو اس خیال کو پورا کر کے ہی چھوڑا، اور اب زمین سے مریخ تک ڈاک جایا کرے گی، اور عام آمد ورفت ہونے لگے گی، پھر بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ سب اپریل فول تھا۔

غرض دنیا کی باتوں میں تو بڑی سے بڑی بات کے بارے میں بھی "نظیر لاؤ" کا سوال نہیں، اور دین کے بارے میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت کے بارے میں بھی جو تاریخی واقعہ ہے "نظیر لاؤ" کا سوال ہوتا ہے۔ وجہ اس کے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ دین سے اس قدر اجنبیت ہوگئی ہے کہ اس کی ہر بات سے وحشت کا ظہور طرح طرح سے ہوتا ہے۔

احکام میں تو حکمت بھی پوچھی جاتی ہے کہ نماز میں کیا حکمت ہے؟ زکوٰۃ میں کیا حکمت ہے؟ روزے میں کیا حکمت ہے؟ اگر اس میں حکمت اپنے مذاق کے موافق بتائی گئی تب تو تسلیم ہے، ورنہ وہ وحشت رفع نہیں ہوتی بلکہ اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور عقائد میں اس وحشت کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ بات بات پر سوال ہوتا ہے کہ "اس کی نظیر لاؤ"، حالاں کہ یہ سوال محض مہمل ہے جیسا کہ بیان ہوا، نفس کے لیے یہ بہانا ان عقائد سے علیحدگی کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔

• ازروئے قاعدہ مطالبہ کسی واقعہ کے لیے ثبوت کا ہوسکتا ہے، جس کو "دلیل" کہتے ہیں، اور "نظیر" دلیل نہیں، دلیل وہی تین چیزیں ہیں جو نمبر: ۴ میں بیان ہوئیں، یعنی ۱۔ مشاہدہ ۲۔ اور سچی خبر ۳۔ اور استدلال عقلی۔

....

تو جارج بادشاہ کی تخت نشینی کی خبر کی تصدیق کے لیے ان میں سے ایک کا ہونا کافی ہے اور اس کا مطالبہ صحیح ہے، اور یہ کہنا کافی ہے کہ ہمارے پاس اُس دربار کے مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں جن کی خبر قابل وثوق ہے، بلکہ صرف اتنا کہنا بھی کافی ہو جاتا ہے کہ یہ خبر اخباروں میں چھپی ہے۔ اخباروں میں ایسی خبریں دیکھ کر ایسا اطمینان ہو جاتا ہے کہ کچھ تردد نہیں رہتا۔ اور اگر کوئی اس صورت میں کہے کہ "اس کی نظیر لاؤ" تو اس کو وہمی اور خبطی کہا جاتا ہے۔

زمانہ جنگ کے تمام واقعات اخباروں ہی کی خبروں پر سچے سمجھے جاتے تھے، اور ان ہی کی بنا پر مفید باتوں پر اظہار مسرت کے جلسے اور بری باتوں پر اظہار رنج ونفرت کے جلسے کیے جاتے تھے، کسی ایک تعلیم یافتہ نے بھی کسی واقعہ کی نسبت یہ سوال نہیں کیا کہ "اس کی نظیر لاؤ، تب ہم تسلیم کریں گے کہ جنگ میں ایسے واقعات ہوئے"۔ پہلے کبھی ایسی عظیم الشان بایں ساز وسامان جنگ ہی نہیں ہوئی کہ نظیر آوے گی کہاں سے؟

ذرا سوچنے کی بات ہے کہ اگر نظیر سے ثبوت ہوتا ہے اور بلا دلیل کے دعوی باطل ہوتا ہے، تو اگر کوئی بادشاہ زمانہ جنگ میں اس اصول پر اعتماد کرے تو ایسی عظیم الشان جنگ ہونے کی تیاریوں کی خبر سن کر یہ کہہ کر بیٹھ رہتا کہ ایسا ہو نہیں سکتا، کیوں کہ اس کی کوئی نظیر نہیں، اور کوئی سامان جنگ کا یا مدافعت کا نہ کرتا، تو اس کا کیا حشر ہوتا؟ سوائے اس کے کہ ملک سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا، اور جان کے بھی لالے پڑ جاتے، ایسے موقع پر عقلاً کا عمل درآمد یہ رہا ہے کہ:

احتیاط کا پہلو اختیار کیا جائے، اور ان آفتوں کا انتظام کر لیا جائے جن کا وہم وگمان بھی نہ ہو۔

چناں چہ جتنی جس بادشاہ سے ہو سکیں تیاریاں کر لیں پھر بھی بعضوں پر زوال آ گیا۔

تعجب ہے کہ دنیا کے بارے میں تو اس کو عقل مندی کہا جاتا ہے کہ نظیر کے بھروسے پر نہ رہا جائے، بلکہ علاج واقعہ پیش از وقوع باید کرد پر عمل کیا جائے، اور آخرت کے بارے میں کسی بڑے سے بڑے ہول ناک واقعہ کی خبر سے کھٹکا تک دل میں نہیں پیدا ہوتا، اور یہ کہہ کر تسلی کر لی جاتی ہے کہ "اس کی نظیر لاؤ" ورنہ اس کے ماننے میں تامل ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں، اور نظیر نہ پیش کرنے پر کسی کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔

عقل کی بات تو یہ ہے کہ یہاں بھی احتیاط کا پہلو اختیار کیا جاوے، اور تمام تیاریاں ان واقعات کے دفعیہ کی کرلی جائیں جن کی خبر سنی جارہی ہے، حتیٰ کہ اگر بفرضِ محال وہ واقعات نہ بھی پیش آویں تو حرج ہی کیا ہے؟

• غرض کسی دعوے پر نظیر کا سوال بالکل مہمل اور بے عقلی ہے، جیسا کہ مُشرّح بیان ہوا۔ بنابریں جب اہلِ شرع دعویٰ کرتے ہیں کہ قیامت کے روز ہاتھ پیر بولیں گے اور نیکی اور بدی کی گواہی دیں گے تو اس پر ان سے نظیر کا مطالبہ کرنا بے جا مطالبہ ہے۔ اور نظیر نہ دینے کی صورت میں ان کی تکذیب کرنا غلطی ہے۔ دعوے پر مطالبہ "دلیل" کا ہوا کرتا ہے اور ثابت ہو چکا کہ "نظیر" دلیل نہیں، لہٰذا اس کا مطالبہ تو درست نہیں۔

• ہاں! دلیل کا مطالبہ کرنا درست ہے اور مدعی کے ذمے ہے کہ دلیل پیش کرے۔

اوپر نمبر: ۴ میں بیان ہوا ہے اور ثابت کردیا گیا ہے کہ واقعات کا ثبوت تین قسم کی دلیلوں سے ہوا کرتا ہے، یا مشاہدہ سے، یا سچی خبر سے، یا استدلالِ عقلی سے۔ ان میں سے ایک قسم کی دلیل بھی اگر ہو جاوے تو واقعہ کا سچا ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ زمانہ ماضی اور زمانہ آئندہ کے واقعات کے مشاہدے تو ہے نہیں، مثلاً: سکندر اور دارا کی لڑائی کی خبر کے ثبوت میں کوئی مشاہدہ نہیں پیش کرسکتا، جب زمانہ ماضی کا مشاہدہ نہیں پیش کیا جاسکتا جو ایک دفعہ وجود میں بھی آچکا ہے تو زمانہ مستقبل کے متعلق مشاہدہ کیسے پیش کیا جاسکتا ہے جو ابھی وجود میں آیا بھی نہیں؟

بس رہ گئیں دو باقی ماندہ صورتیں یعنی خبر اور استدلالِ عقلی، ان دونوں میں سے استدلالِ عقلی کو بھی زیرِ بحث مسئلہ میں یعنی قیامت کے واقعات میں دخل نہیں، سوائے اس کے کہ عقل یہ حکم کرے کہ یہ واقعات ممکن الوقوع ہیں یا ممتنع الوقوع، سو عقل حکم کرتی ہے کہ سب ممکن الوقوع ہیں، کیوں کہ ان کے واقع ہونے سے کوئی محالِ عقلی لازم نہیں آتا۔

البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمے ضروری ہے، اور چوں کہ وہ "معقول بلا محض" ہے، اس لیے حسب نمبر: ۵ اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا محال ہونا ثابت نہیں، اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، لہٰذا اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔

اب رہ گئی تیسری دلیل یعنی خبرِ صادق سو وہ موجود ہے۔ قرآن و حدیث میں صاف صاف آیا ہے کہ اعضا بولیں گے۔ سو یہ ایک قسم کی دلیل موجود ہے۔ اب اس پر اعتقاد نہ رکھنا دلیل کے خلاف کرنا ہے۔

• رہی یہ بات کہ اللہ و رسول ﷺ کی دی ہوئی خبر صادق ہے یا نہیں؟ اس کے ثابت کرنے کے لیے اہلِ علم ہر وقت موجود ہیں۔ یہ سوال غیر مسلم کر سکتا ہے۔ اگر خدانخواستہ کسی مسلمان کو بھی اس میں کچھ تأمل ہے تو پہلے اس کو چاہیے کہ غیر مسلموں کی جماعت میں اپنے کو شمار کر کے یہ سوال کرے، اس وقت یہ سوال غیر موزوں نہ ہوگا، اور علما نہایت خندہ پیشانی سے اس کا جواب دیں گے۔

لیکن اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہوئے ایسے سوال کرنا بالکل بے جا اور قابلِ افسوس ہے، اور ایسا ہے جیسے کوئی عورت کسی مرد کے ساتھ نکاح ہونے کو تسلیم کرے، اور تسلیم نفس میں حجت کرے کہ یہ بالکل بے ایمانی ہے۔ ہاں! اس کے علیحدہ ہو جانے پر انکار بے جا نہ ہوگا۔

• غرض اہلِ شرع اس عقیدے پر "دلیل" رکھتے ہیں کہ اس کا مطالبہ جو کوئی چاہے کرے وہ حق بجانب ہے، لیکن "نظیر" کا مطالبہ محض زبردستی اور الزام مالا یلزم ہے، یعنی ایسی چیز کا مطالبہ ہے جو مدعی کے ذمے از روئے انصاف اور از روئے قواعدِ مناظرہ ضروری نہیں ہے۔

ایسی چیز کا مطالبہ کرنا جو غیر ضروری ہو ایسا ہے جیسے عدالت میں کوئی دوسرے پر ایک دعویٰ کرے اور ثبوت بھی باقاعدہ دے دے، لیکن کوئی کہے کہ یہ دعویٰ سچا جب مانا جائے گا کہ

---

۱ یعنی صرف دلیل نقلی سے ثابت ہو سکتا ہے۔

البتہ اگر مستدل[1] کوئی نظیر بھی پیش کردے تو یہ اس کا تبرع واحسان ہے، مثلاً: گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد[2] محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ آج کل یہ ظلم ہے کہ تو تعلیم یافتہ ہر معقول کی نظیر مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ یہ التزام[3] مالا یلزم ہے۔

لاٹ صاحب گواہی دیں۔ اہل عقل وانصاف جانتے ہیں کہ یہ سوال اس کا محض بے ہودہ ہے۔ اگر لاٹ صاحب اس واقعہ سے محض لاعلم ہوں یا کسی عذر سے نہ آسکیں یا دیدہ ودانستہ آنے کی تکلیف گوارا نہ کریں تو اس سے مقدمہ پر کیا اثر ہوسکتا ہے؟ ثبوت کافی موجود ہے اس کے موافق حکم ہوجائے گا۔

• یہ اور بات ہے کہ مدعی بطور احسان کوئی نظیر پیش کردے، تا کہ رفع استبعاد ہوجاوے۔ جیسے گراموفون کو نظیر میں پیش کرے کہ اس میں بھی ایک جماد میں سے اور زبان کے وہ الفاظ نکلتے ہیں جو اس کے سامنے بتائے گئے تھے۔ اسی طرح اگر اعضائے انسانی میں بھی یہ اثر ہو کہ ان کے سامنے کی ہوئی بات یا ان کے سامنے کیے ہوئے افعال کسی طرح ان کے اندر محفوظ ہوجاتے ہوں، پھر قیامت کے دن ان کے اندر سے آواز نکلے اور یہ سب واقعات کا بیان کردیں تو کیا تعجب ہے؟

تو یہ نظیر دینا مدعی کی طرف سے ایک زاید بات بطور احسان ہوگی، اس پر اس کا دعویٰ موقوف نہ ہوگا، حتی کہ اگر اس کو کوئی نظیر یاد نہ ہو یا وہ دیدہ دانستہ پیش کرنے سے انکار کرے تو دعوے کا ثابت ہونا اس پر موقوف نہ ہوگا، جیسے لاٹ صاحب کی گواہی پر مقدمہ موقوف نہیں۔

---

[1] دلیل لانے والا۔ [2] بے جان چیز۔ [3] ایسی چیز کو لازم کرنا جو لازم نہیں۔

نمبر: ۷۔ "دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں:"
ایک: یہ کہ دونوں قطعی ہوں۔ اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے، اس لیے کہ صادقین[1] میں تعارض محال ہے۔

اصل موضوع نمبر: ۷

• نمبر: ۷ میں حضرت مصنف مدظلہ نے ایک ایسے مغالطے کا حل کیا ہے کہ جس میں بڑے بڑے تعلیم یافتہ اور مشہور لیڈران کرام اور شمس العلما کا خطاب رکھنے والے مبتلا ہیں۔ حضرت مصنف نے اس خوبی سے اس کو حل کیا ہے کہ سبحان اللّٰہ و صلّ علی۔ اگر کوئی ذرا بھی غور سے کام لے گا تو ہزاروں شبہات کا جواب اس سے نکل آوے گا اور ان لیڈران کی تمام ملمع سازی کا راز کھل جائے گا۔

• وہ مغالطہ یہ ہے کہ عقائد کی کتابوں میں یہ مضمون پایا جاتا ہے کہ "عقل (دلیلِ عقلی) مقدم ہے نقل (دلیلِ نقلی) پر"۔ اہلِ اسلام کا مطلب تو اس سے کچھ اور تھا، (جس کا بیان آگے آتا ہے) مگر ان عقلائے زمانہ کو ایک سہارا مل گیا، اور اس مضمون کو اس قدر وسعت دی کہ ہر بات میں عقل کو شریعت پر ترجیح دینے لگے، حتیٰ کہ فروعی مسائل میں جہاں کچھ تنگی معلوم ہوئی، وہاں اپنی عقل کے مقتضا پر عمل کرنا شروع کردیا، اور شریعت کو بالائے طاق رکھ دیا، اور جب کسی نے مزاحمت کی تو یہی دلیل پیش کردی کہ یہاں نقل کا حکم واقعی یہی ہے، مگر عقل کا حکم اس کے خلاف ہے، اور یہ مسئلہ طے ہوچکا کہ "عقل کو ترجیح ہوتی ہے نقل پر"۔ ان لوگوں میں یہ مسئلہ اس عنوان سے مشہور ہے کہ "درایت مقدم ہے روایت پر"۔

چناں چہ ایک مشہور مقتدا[2] اور لیڈرِ قوم کی تحریر میں سود کے متعلق مبسوط مضمون موجود ہے کہ سود اور اسلام دو متباین اور متضاد چیزیں ہیں۔ قرآن شریف سے صاف ثابت ہے کہ دونوں جمع نہیں ہوسکتے، جہاں اسلام ہے وہاں سود نہیں، اور جہاں سود ہے وہاں اسلام نہیں۔

[1] دو سچی باتیں۔ [2] مقتدا سے مراد مؤلف کتاب "الحقوق والفرائض" ہیں۔

دوسرے: یہ کہ دونوں ظنی ہوں۔ وہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان[1] کے اس قاعدہ سے کہ "اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر[2] ہے" نقل کو ظاہر[3] پر رکھیں گے، اور دلیلِ عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے: یہ کہ دلیلِ نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

اس کے ثبوت میں تمام آیتیں اور احادیث اس مضمون کی جمع کی ہیں، اور جو تاویلیں سود لینے والے کرتے ہیں سب اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینا ہے۔ الفاظ کے بدل دینے سے معانی نہیں بدلتے۔ اس بحث کو بہت طول کے ساتھ لکھ کر ثابت کر دیا کہ وہ دعوی بالکل صحیح ہے کہ اسلام اور سود دو متضاد چیزیں ہیں، اور اسلام میں سود کسی طرح اور کسی تاویل سے جائز نہیں ہو سکتا، لیکن اخیر میں لکھتے ہیں کہ یہ سب کچھ ہے، مگر دیکھنا یہ ہے کہ عقلی دلیل کیا کہتی ہے؟

سو عقل کہتی ہے کہ مسلمانوں کو آج کل روپے کی سخت ضرورت ہے، کمانے کی بھی اور کمائے ہوئے کو حفاظت سے رکھنے اور کفایت شعاری سے خرچ کرنے کی بھی، اور سود سے بہتر کوئی ذریعہ ان سب باتوں کا نہیں ہے۔ کمانے کے متعلق تو ظاہر ہے کہ سود لینے والی قومیں سب مال دار ہیں۔ اور سود سے مال کی حفاظت ہو جانا بھی ظاہر ہے، کیوں کہ دوسرے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے، مالک کو بے فکری ہو جاتی ہے۔ اور کفایت شعاری بھی سود سے پیدا ہوتی ہے، کیوں کہ سود میں خاصیت ہے کہ دل تنگ ہو جاتا ہے اور مال کی محبت پیدا ہو جاتی ہے، حتی کہ آدمی ضروری اخراجات میں تنگی کرنے لگتا ہے، اسراف تو کہاں!

غرض سود مال کمانے کا ذریعہ بھی ہے، اور حفاظت اور کفایت شعاری کا بھی، لہٰذا عقل تجویز کرتی ہے کہ لینا ہی چاہیے۔

---

[1] زبان۔ [2] یعنی ظاہر پر محمول کرنا۔ [3] دلیل نقلی کو۔

چوتھے: یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالتاً۔ یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔
پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت[1] کی تقدیم کا روایت[2] پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جائے۔

تو اب عقل ونقل میں تعارض ہوا اور یہ علم کلام کی کتابوں میں لکھا ہے کہ "عقل کو ترجیح ہوتی ہے نقل پر"۔ (نعوذ باللہ من ھذہ الخرافات)
اور اسی لیڈر نے ایک جگہ لباس کے بیان میں لکھا ہے کہ فیشن بنانے کی بھی ضرورت ہے، اور جو لوگ (نقل کفر کفر نباشد) حدیث: من تشبہ بقوم فھو منھم میں پڑے ہوئے ہیں جو حدیث کہی جاتی ہے، لیکن درایتاً صحیح نہیں ہے وہ اپنی پرانی وضع رکھے جاتے ہیں۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے کہ "درایت مقدم ہے روایت پر"۔
یہ غلطی ایسی عام ہوتی ہے کہ اصول صحیح رہے دین کے نہ فروع، جس اصول دین (عقیدہ) کے خلاف کسی فلسفی کا قول سن لیا (خواہ افواہاً ہی سنا ہو روایت تک بھی اس کی صحیح نہ ہو) بس عقیدے میں شبہ پڑ گیا۔
• پھر بڑی خیر خواہی دین کی ہوتی ہے تو یہ کہ اس عقیدے میں تاویل و تحریف کر کے اور توڑ مروڑ کر کے فلسفی کے خیال کے موافق کر لیا جائے۔ فلسفی کا خیال ان کے نزدیک ایسا یقینی اور قطعی ہوتا ہے کہ اس میں کسی تاویل و توجیہ کی گنجائش نہیں ہوتی، اور فروع میں یہ حالت ہے کہ جس فرعی مسئلے کو طبیعت کے خلاف پایا اس کو طبیعت کے موافق کر لیا اور مسئلے کو تاویل کر کے اپنی مرضی کے موافق کر لیا۔
ایک شکاری سور کا شکار زیادہ کھیلتے تھے، ہر وقت سور کے دانت ان کی پاکٹ میں لگے رہتے تھے۔ ایک عالم سے پوچھنے لگے کہ کیا واقعی سور حرام اور نجس ہے؟ جواب دیا: اس میں کیا شک ہے؟ قرآن شریف میں اس کی حرمت اور نجاست کی تصریح آئی ہے۔

1- دلیل عقلی۔ 2- دلیل نقلی۔

کہنے لگے: آپ لوگ لکیر کے فقیر ہیں بات کی تہ کو نہیں پہنچے۔ جن سوروں کے بارے میں آیت اُتری ہوگی وہ واقعی ایسے ہی ہوں گے۔ کوڑے پر پھرتے ہوں گے اور غلیظ کھاتے ہوں گے۔ آج کل ولایت میں خاص اہتمام سے پالے جاتے ہیں، غذا ان کو صاف ستھری دی جاتی ہے۔ شیش محلوں میں رکھے جاتے ہیں، دونوں وقت صابن سے نہلائے جاتے ہیں، یہ نجس کیسے ہوسکتے ہیں؟ ایک شخص نے جواب دیا کہ آپ سور کو ضرور پاک اور حلال سمجھیں۔ الجنس یمیل الی الجنس.

• یہ ساری خرابیاں اسی کی ہیں کہ نقل کا مقابلہ عقل سے کیا جاتا ہے اور عقل کو ترجیح دی جاتی ہے۔ یہ نہیں دیکھتے کہ اگر یہ قاعدہ بالکل عام کردیا جائے کہ "عقل کو ترجیح ہوتی ہے نقل پر" تو نہ تو کوئی نظام قائم رہے اور نہ کوئی کام انجام کو پہنچے۔

مثلاً: قانونِ انگریزی اس وقت رائج ہے، بہت سے احکام اس میں ایسے ہیں کہ کسی دیہاتی کی سمجھ میں نہیں آتے، وہ کہہ سکتا ہے کہ میری عقل میں ان کا صحیح ہونا نہیں آتا، لہٰذا عقل کو ترجیح اور مجھے اختیار ہے، جو صحیح معلوم ہو اس پر عمل کروں۔ تو اس طرح ایک عام بدنظمی پھیل جائے گی اور حکومت قائم نہ رہے گی۔ طبیب ایک نسخہ لکھتا ہے جس میں دوائیں طبیعت کے خلاف ہوتی ہیں اور بعض طریقِ علاج مریض کی سمجھ میں نہیں آتے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ درایتاً غلط ہیں، تو کیا اس طرح علاج معالجہ کا کام چل سکتا ہے؟ ہر کام میں یہی حالت ہے۔

• اس سے پتا چلتا ہے کہ مطلقاً ہر شخص کو اپنی عقل کا اتباع کرنا صحیح طریقہ نہیں۔

• اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ بلا عقل کے کام بھی نہیں چلتا، یعنی اگر عقل کے خلاف سارے کام کیے جائیں تو ایک فسادِ عظیم برپا ہوجائے، کوئی کام بھی درست نہ ہو۔

پھر ان دونوں باتوں میں تطبیق کیا ہے؟

سو تطبیق اجمالاً تو یہ ہے کہ اصول میں ہر کام کے، عقل سے کام لینا چاہیے، اور اصل کے ثابت ہوجانے کے بعد پھر عقل کو دخل نہ دینا چاہیے۔ اب سب اشکال حل ہوجاتے ہیں۔

....

مثلاً: انگریزی قانون کی اصل میں عقل سے کام لینا چاہیے، کہ اس بات کو عقل سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ انگریزی حکومت قابل تسلیم ہے یا نہیں؟ ماننا پڑے گا کہ قابل تسلیم ہے اس سے اصل الاصول انگریزی عمل داری کا عقلاً ثابت ہوگیا۔ اب فروع میں یعنی احکام قانونی میں عقل کو دخل دینا درست نہیں، جو قانون پاس ہو کر آئے گا ماننا پڑے گا۔

علی ہذا جب کسی طبیب سے علاج کرانا ہو تو اول اصل معالجہ کو عقل سے ثابت کرنا چاہیے۔ یعنی جس طرح ممکن ہو عقلاً اطمینان کر لینا چاہیے کہ یہ طبیب اس قابل ہے کہ اس سے علاج کرایا جائے یا نہیں؟ جب عقل سے یہ بات طے ہو جائے کہ وہ اس قابل ہے تو اب فروع میں اپنی عقل کو دخل دینا اور بات بات میں اس سے الجھنا کہ یہ دوا کیوں لکھی؟ اور مسہل کیوں دیا؟ یہ درست نہیں۔

یہ بہت موٹی باتیں ہیں کہ عقلی دلیل نہ بے کار چیز ہے اور نہ ہر جگہ چلنے والی

اس اصول موضوعہ نمبر: ۷ میں اسی اجمال کی تفصیل و تحقیق ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ متکلمین کا بے شک یہ قول ہے جو عقاید کی کتابوں میں ہے کہ "دلیل عقلی (درایت) دلیل نقلی (روایت) پہ مقدم ہے" مگر نہ مطلقاً، بلکہ اس کا ایک خاص موقع ہے، اور وہ چار صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔

بیان اس کا یہ ہے کہ:

- انسان کو جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے تو سب باتوں کا علم ایک درجے میں نہیں ہوتا۔

مثلاً: بڑے سے بڑے سائنس دانوں کو جس درجے میں علم اس بات کا حاصل ہے کہ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں اسی درجے میں اس بات کا علم نہیں ہے کہ چاند میں زمین کی سی آبادی ہے، گو اس پر بھی آج کل کے سائنس دان یقین رکھتے ہیں، مگر نہ اس درجے کا جس درجے کا اس پر یقین ہے کہ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں۔ ثابت ہوا کہ علم میں کئی درجے ہیں۔

....

ان درجوں کا تفاوت دلیل کے تفاوت سے ہوتا ہے، اگر دلیل یقینی ہو تو علم یقینی ہوگا، اور اگر دلیل یقینی نہ ہو تو علم بھی یقینی نہ ہوگا، غور کرنے سے علم یعنی ادراک کے تین درجے نکلے ہیں:

ایک: یقینی۔ دوسرا: ظنی۔ تیسرا: وہمی۔

یقینی وہ ہے جس پر کوئی دلیل یقینی موجود ہو، اسی کو "قطعی" بھی کہتے ہیں۔ جیسے: ایک اور ایک مل کر دو ہونا، کہ دلیل سے یہ بالکل قطعی اور یقینی ثابت ہوتا ہے، چاہے جب تجربہ کرلو کہ ایک اور ایک کو ملاؤ اور گنو تو دو ہی ہوں گے۔

اور ظنی اس کو کہتے ہیں کہ جس پر کوئی ایسی دلیل قائم ہو کہ اکثر وہ یہی نتیجہ دیتی ہو، اور اس سے گمان غالب پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ بات صحیح ہے، مگر کسی درجہ میں گمان جانب مخالف کا بھی ہوتا ہے۔ جیسے: آج کل کے سائنس میں زمین کا متحرک ہونا، کہ اس کا ثبوت دلیلوں سے دیا جاتا ہے، مگر وہ دلیلیں ایسی پکی نہیں جن سے زمین کی حرکت ایسے یقین کے ساتھ ثابت ہوجائے جیسے ایک اور ایک مل کر دو ہونا۔

یہی وجہ ہے کہ زمین کی حرکت میں سائنس والوں نے اختلاف بھی کیا ہے، پرانے فلسفیوں نے تو کیا ہی ہے آج کل کے بھی بعض سائنس دان زمین کے سکون کے قائل ہیں، اور ایک اور ایک مل کر دو ہونا، اس میں کبھی کسی نے اختلاف نہیں کیا اور نہ ہی آئندہ کوئی کرے گا۔

اور وہمی وہ ہے کہ ایک خیال پیدا ہوا ہے کہ شاید یہ بات صحیح ہو، ابھی کسی قسم کا ثبوت یقینی تو کہاں ظنی بھی نہیں ہے۔ جیسے: مریخ میں یا اور سیاروں میں آبادی کا ہونا، کہ محض اس وجہ سے کہ چاند میں دور بینوں سے کچھ آبادی کے آثار نظر آئے ہیں۔ (ممکن ہے کہ یہ بھی انعکاس ہو زمین کی آبادی کا، جیسے آئینے میں صورت کا عکس نظر آتا ہے) اس سے اس طرف بھی خیال پہنچا ہے کہ چاند بھی ایک سیارہ ہے، جب اس میں آثار آبادی کے ظاہر ہوتے ہیں تو اور سیاروں میں بھی ہوں گے، اس وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہے۔ یہ درجہ علم وہمی کا ہے۔

....

• ظاہر ہے کہ یہ درجہ علم کا کسی طرح بھی اعتماد کے قابل نہیں۔ اور درمیانی درجہ اعتماد کے قابل ہے، مگر کچھ نہ کچھ احتمال جانبِ مخالف بھی رکھتا ہے۔ اور پہلا درجہ یعنی یقینی ایسا اعتماد کے قابل ہے کہ اس میں مطلق جانبِ مخالف کا احتمال نہیں، حتیٰ کہ اگر تمام دنیا بھی اس کے خلاف کہے، تب بھی عقلِ سلیم اس کو تسلیم نہیں کر سکتی۔ مثال اس کی وہی ہے کہ ایک اور ایک مل کر دو ہوئے، کہ اگر بالفرض دنیا بھر اس کے خلاف کہنے لگے تو کسی کا دل اس کو تسلیم کرنے کو تیار نہ ہوگا۔

غرض تیسری قسم یعنی وہمی تو خارج از بحث ہے، صرف دو قسمیں علم کی قابلِ شمار ہیں:

۱- یقینی ۲- اور ظنی۔ اس تقریر سے اچھی طرح سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ عقلی دلیل کی دو قسمیں ہیں:

ایک: یقینی۔ دوسری: ظنی۔

اب سمجھنا چاہیے کہ "دلیلِ نقلی" میں یعنی شرعی میں بھی دو درجے نکلتے ہیں، یعنی یقینی اور ظنی:

یقینی وہ ہے کہ "جس کے الفاظ کسی مضمون کے متعلق بالکل صریح اور صاف ہوں، اور وہ باعتبار سند اور ثبوت کے بھی بالکل قابلِ اعتماد ہو، ظنِ غالب کے مرتبہ میں نہ ہو، بلکہ یقین کے مرتبے میں ہو"، اس کو یقینی کہیں گے۔

اور "جس میں ان دونوں میں سے ایک بات نہ ہو، وہ یقین کے درجے سے اتر کر ظن کے درجے میں آ جاوے گی"، مثلاً: الفاظ تو صریح اور صاف ہوں، لیکن سند اس کی اس اعلیٰ درجے کی نہ ہو جس کو محدثین متواتر کہتے ہیں۔

متواتر اس کو کہتے ہیں کہ: ہر زمانے میں اس کو اتنے راویوں نے روایت کیا ہو، جن کے جھوٹ پر جمع ہو جانے کو عقل تسلیم نہ کرے، جیسے: حدیث: إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ہے۔ ہاں شبہ اس کی مثال یہ ہے کہ کلکتہ ہم نے نہیں دیکھا، لیکن ہر جگہ اور ہر وقت کلکتہ کو دیکھنے والے اور حالات سنانے والے اتنے موجود ہیں جن کو کوئی اہلِ عقل جھوٹ پر جمع ہو جانے والا تسلیم نہیں کر سکتا، اس بنا پر کہ ہم کو پورا یقین ہے کہ کلکتہ ایک شہر ہے۔

اسی طرح حدیثِ مذکور کو ہر زمانے میں اس کثرت سے لوگوں نے متفق اللفظ روایت کیا ہے کہ ہم کو کچھ شک اس میں نہیں ہوسکتا کہ یہ الفاظ فرمودۂ زبان فیض ترجمان حضور ﷺ ہیں۔
قرآن شریف کل کا کل من اولہ الی آخرہ ایسا ہی متواتر ہے، اور تغیر وتبدل سے محفوظ ہے، اس کی شہادت غیر اقوام نے بھی دی ہے، اور بہت سی حدیثیں بھی متواتر موجود ہیں۔

- سو جو "حدیث" ایسی ہو وہ دلیلِ یقینی کہلائے گی، اور جو حدیث متواتر نہ ہو وہ ظنی کہلائے گی، اگرچہ اس کے الفاظ اپنے معنوں میں صریح اور صاف ہیں اور اس اعتبار سے اس کو دلالتاً یقینی کہہ سکتے ہیں، لیکن چوں کہ ثبوتاً ظنی ہوگئی اس وجہ سے اس کو علمائے اسلام نے یقینی کے درجے سے اتار دیا ہے۔
- "قرآن پاک" کل کا کل باعتبار ثبوت کے یقینی ہے، مگر بعض جگہ الفاظ کی دلالت اس میں بھی ظنی ہے، اس وجہ سے کہ اس لفظ کے دو معنی ہیں، تو کسی کی تعیین یقینی نہیں ہوسکتی، اس وقت میں کہا جاتا ہے کہ ثبوتاً یقینی ہے، لیکن دلالتاً ظنی۔

تنبیہ: لغت میں ظن کا ترجمہ گمان ہے

اس اعتبار سے دلیلِ ظنی کے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ محض اٹکل اور گمان سے، مگر یاد رہے کہ یہاں معنی اس کے یہ نہیں ہیں، بلکہ معنی یہ ہیں کہ "وہ دلیل بالکل صحیح ہے اور ہر طرح قابلِ اعتماد اور واجب التسلیم ہے، لیکن اس درجے سے کچھ کم ہے جس درجہ کی متواتر ہوتی ہے"۔
اس کی توضیح مذکورہ مثال سے ہوتی ہے، کہ ایک اور ایک مل کر دو ہونا بھی صحیح بات اور زمین کی حرکت بھی صحیح بات ہے، لیکن آج کل کے سائنس والوں کے نزدیک بھی دونوں میں کچھ فرق ضرور ہے، اتنا یقین زمین کی حرکت کا نہیں رکھتے جتنا ایک اور ایک مل کر دو ہونے کا۔
یہ تنبیہ اس واسطے کردی گئی کہ بعض لوگ شرعی دلیلوں کی نسبت ظنی کا لفظ سن کر بہت چونکنے ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شریعت کی باتیں بھی ظن وگمان پر مبنی ہیں، یہ خرابی غلط

....

اصطلاح کی ہے۔ اردو میں ترجمہ ظن کا گمان ہے اور گمان، اور وہم اور خیال اردو محاورے میں سب قریب قریب ہی ہیں، تو جب کہا جاتا ہے کہ "یہ فلاں دلیل ظنی ہے" تو اردو دان اصحاب کے ذہن میں ان ہی تینوں یعنی گمان و وہم و خیال میں سے کوئی معنی آجاتے ہیں اور اس سے وحشت ہوتی ہے، حالاں کہ وہ ظن جو علما کی زبان پر ہے وہ گمان یا وہم و خیال کا مرتبہ نہیں ہے بلکہ یقین ہی کا مرتبہ ہے، ہاں! بمقابلہ قطع و یقین کے درجہ دوم میں ہے۔

اس مغالطے کی ایک نظیر اور بھی ہے:

وہ یہ کہ کہا جاتا ہے کہ شریعت کے احکام چار چیزوں سے ثابت ہوتے ہیں:

۱- کتاب اللہ یعنی قرآن شریف ۲- اور سنت یعنی حدیث ۳- اور اجماع ۴- اور قیاس سے۔

"قیاس" اردو میں اٹکل کو کہتے ہیں، بعض بے باک لوگ آئمہ مجتہدین پر یہ اعتراض کرنے لگتے ہیں کہ یہ رائے اور اٹکل کو دین میں دخل دیتے ہیں۔ یہ غلط اصطلاح ہے۔ جس کو تم قیاس کہتے ہو آئمہ مجتہدین کی اصطلاح میں وہ قیاس نہیں ہے، ان کے نزدیک قیاس کی حقیقت:

تعدية الحكم من منصوص إلى شيء غير منصوص باشتراك العلة.

یعنی ایسی چیز کا حکم جس کی تصریح شریعت میں نہ آئی ہو دوسری کسی چیز سے نکالنا جس کی تصریح شریعت میں آچکی ہو، دونوں میں کوئی مشابہت تلاش کر کے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک مال حدود میونسپلٹی میں لایا گیا اس کا بیجک مشتبہ تھا، اس کو گرفتار کیا گیا، فوراً وہ شخص بیجک کو کھا گیا۔ یہ مقدمہ عدالت میں پہنچا، بیجک کھا جانے کے مقدمے کے نام سے موسوم ہوا اور اس پر زیر دفعہ دھوکہ دہی، یا کسی اور دفعہ کے سزا ہوئی۔ سب جانتے ہیں کہ قانون میں بیجک کے کھا جانے کے نام سے کوئی جرم اور اس کی سزا درج نہیں ہے۔ مجسٹریٹ نے اس کے حکم کو دوسری دفعہ کے حکم سے نکالا۔ دونوں میں مشابہت

یہ ہے کہ اس میں بھی سرکاری رقم کا مار لینا ہے اور اس میں بھی، لہٰذا جو حکم اس کا ہو وہی اس کا ہونا چاہیے، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ (اس کی بحث آگے کتاب ہٰذا میں مفصل آتی ہے)

غرض قیاسِ فقہی اور ہے، اور قیاسِ عرفی اور ہے۔ دونوں میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے عوام اس غلطی میں پڑ جاتے ہیں کہ بعض احکامِ فقہی کو قیاس یعنی اٹکل پر مبنی سمجھے جاتے ہیں۔

اسی طرح ظن کے لفظ میں غلط اصطلاح ہو گیا ہے۔ بعض شرعی دلیلوں کو جو ظنی کہا جاتا ہے اس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ محض گمان اور تخمین پر مبنی ہیں، بلکہ یہ معنی ہیں کہ دوسرے درجہ کی دلیلیں ہیں مگر ہیں یقینی، جیسا کہ آج کل کے اہلِ سائنس کے نزدیک زمین کی حرکت بھی یقینی اور ثابت ہے۔ اور دو اور دو مل کر چار ہونا بھی یقینی ہے، مگر دونوں میں فرق ضرور ہے۔

اس مضمون کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ الحاصل شرعی دلیلوں میں بھی دو درجے ہیں:

۱- یقینی ۲- اور ظنی۔ (بالفاظِ دیگر یقینی نمبر اول اور یقینی نمبر دوم)

تلاش سے ثابت ہوا ہے کہ کبھی شرعی دلیل اور عقلی دلیل میں مخالفت ہو جاتی ہے چوں کہ دونوں میں دو درجے ہیں یعنی ۱- دلیلِ نقلی یقینی ۲- اور دلیلِ نقلی ظنی۔ ۱- دلیلِ عقلی یقینی ۲- دلیلِ عقلی ظنی اس واسطے چار صورتیں اس مخالفت کی پیدا ہو سکتی ہیں:

ایک: یہ کہ دلیلِ شرعی قطعی ہو اور اس کی مخالفت دلیلِ عقلی قطعی سے ہو۔

دوسری: یہ کہ دلیلِ شرعی ظنی ہو اور اس کی مخالفت دلیلِ عقلی ظنی سے ہو۔

تیسری: یہ کہ دلیلِ شرعی قطعی ہو اور اس کی مخالفت دلیلِ عقلی ظنی سے ہو۔

چوتھی: یہ کہ دلیلِ شرعی ظنی ہو اور اس کی مخالفت دلیلِ عقلی قطعی سے ہو۔

جو لوگ دین کے بارے میں بے باک ہیں اور نام دین داری کا لیتے ہیں، انھوں نے یہ کیا ہے کہ چاروں صورتوں میں ایک لفظ کتبِ کلام میں سے جو بعض جگہ لکھا ہے یاد کر لیا ہے کہ "دلیلِ عقلی کو دلیلِ شرعی پر ترجیح ہوتی ہے"۔

شرح: "دلیلِ عقلی" کا مفہوم ظاہر ہے۔ اور "دلیلِ نقلی" مخبرِ صادق کی خبر کو کہتے ہیں، جس کا بیان نمبر: ۴ میں ہوا ہے۔

وہ ہر صورت میں دلیلِ عقلی ہی کو ترجیح دیتے ہیں اور خوش ہیں کہ ہم دین دار ہیں، کتبِ دینیہ پر عمل کر رہے ہیں، حالاں کہ نہ مطلب کتبِ دینیہ کا یہ ہے اور نہ عقلِ سلیم کے نزدیک کسی طرح یہ طریقہ صحیح ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ واقعی امر یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے صرف ایک صورت ایسی ہے جس کی نسبت کتابوں میں لکھا ہے کہ دلیلِ عقلی کو دلیلِ نقلی پر ترجیح ہو سکتی ہے، اس کا بیان آگے آتا ہے۔

• جب یہ ثابت ہو چکا کہ مطلقاً یہ سمجھ لینا کہ چاروں صورتوں میں دلیلِ شرعی پر دلیلِ عقلی مقدم ہوتی ہے محض غلط ہے، تو اب اس کے متعلق تحقیق اور قولِ فیصل جو ہر طرح حق اور قابلِ تسلیم ہے سننا چاہیے۔ لیکن اول اس کا جان لینا ضروری ہے کہ یہاں دلیلِ نقلی اور عقلی کے تعارض (مخالفت) کا بیان ہے۔

اس جملے میں تین لفظ ہیں: ۱- دلیلِ نقلی ۲- دلیلِ عقلی ۳- تعارض۔

ان تینوں کی توضیح ہو جانی چاہیے، تا کہ یہ بیان اچھی طرح سمجھ میں آ سکے:

• دلیلِ عقلی تو ظاہر ہے کہ اس وقت یعنی دلیلِ نقلی کے مقابل ہونے کے وقت اس سے مراد ہر وہ دلیل ہے جو نقل کے خلاف ہو۔ اور اس کے تین درجے ہو سکتے ہیں: وہمی، ظنی اور قطعی یعنی یقینی، ان کا بیان اوپر آ چکا ہے۔ اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ وہمی دلیل کسی درجے میں بھی قابلِ التفات نہیں، تو دو قسمیں رہ گئیں:

۱- یعنی ظنی جس سے کوئی بات گمانِ غالب کے مرتبہ میں ثابت ہو جائے، گو کسی درجے میں جانبِ مخالف کا احتمال بھی رہے۔ جیسے: آج کل کی سائنس میں زمین کا متحرک ہونا۔

۲- اور یقینی وہ دلیل جس سے بلا شک وشبہ کوئی بات ثابت ہو اور جانبِ مخالف کا احتمال بھی نہ رہے۔ جیسے: دن اور رات، یا نفی واثبات کا ایک وقت میں جمع ہونے کا ناممکن ہونا، یا

اور تعارض کہتے ہیں: "دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو"، جیسے: ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہوگیا، دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے دن زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا، اس کو "تعارض" کہیں گے۔

• چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اور اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔

• اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے، یعنی اس کو اس کے ظاہری مدلول[1] سے ہٹادیں گے، اور اس

ایک اور ایک کا مل کر دو ہو جانا۔

• اور دلیلِ نقلی سے مراد مخبرِ صادق (یعنی سچی خبر دینے والا) کی خبر ہے۔ شریعت بھی اس میں داخل ہے۔ شریعت کا سچا ہونا قطعی دلیلوں سے اپنے موقعہ پر ثابت ہے۔ علمِ کلام میں بہت طول طویل بحثیں مع شبہات اور جواب اور جواب الجواب کے موجود ہیں۔ یہاں ان دلیلوں کے بیان کرنے کی اس واسطے ضرورت نہیں کہ یہ کتاب ان شبہات کے دفعیہ کے لیے لکھی گئی ہے جو مسلمانوں کو بعض وجوہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور مسلمان نبوت کو پہلے تسلیم کیے ہوئے ہیں۔ ہاں اس تسلیم میں جو غلطیاں شامل ہوگئی ہیں، ان کا بیان اسی کتاب کے انتباہ سوم میں آتا ہے۔

• اور تعارض کے معنی ہیں: دو باتوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ایسا خلاف ہونا کہ ایک کو صحیح کہیں تو دوسری کو غلط کہنا ضروری ہو۔ جیسے ایک شخص کہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے اور دوسرا کہے کہ نکلا ہوا نہیں، یہ دونوں باتیں آپس میں ایسی مخالف ہیں کہ جس کو بھی صحیح کہیں تو دوسری کو غلط ماننا پڑے گا۔

[1] معنی۔

طور سے اس کو بھی مان لیں گے، اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے۔

• اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابلِ تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کر دیں گے۔ مثلاً: مثالِ مذکور میں اگر ایک راوی معتبر اور دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔

اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کر کے ایک کے قول بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا یا سوار ہو کر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی ونحو ذلک جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیلِ نقلی وعقلی میں ظاہرا تعارض ہوتا ہے تو اسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ:

دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ کوئی کہے آج دس بجے دن کے زید میرٹھ سے دہلی کو ریل میں روانہ ہو گیا اور دوسرا کہے: زید گیارہ بجے میرے پاس میرٹھ میں موجود تھا۔ یہ دونوں خبریں متعارض ہیں، کیوں کہ اگر اول خبر کو صحیح مانتے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ زید دس بجے دہلی کو روانہ ہو کر گیارہ بجے میرٹھ میں موجود ہو؟ اور اگر دوسری خبر کو صحیح مانتے ہیں تو یہ غلط ماننا پڑے گا کہ زید دس بجے کی ریل سے دہلی کو روانہ ہوا تھا۔

تعارض کے متعلق عقلی قاعدہ یہ ہے کہ:

• دو معتبر خبروں میں تعارض ہو نہیں سکتا، کیوں کہ ایک واقعہ کے متعلق دو صحیح متضاد خبریں کیسے ہو سکتی ہیں؟ اور اگر ایسا واقعہ ہو کہ ایک واقعہ کے متعلق دو خبریں ایک دوسرے کے خلاف ملیں، تو یہ کرنا پڑتا ہے کہ:

اگر دونوں معتبر اور قابلِ تسلیم ہیں تو حتی الامکان دونوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس طرح کہ جس میں گنجائش ہو اس کو کسی قدر معنی ظاہری سے پھیر کر اور کوئی توجیہ کر کے مانتے ہیں، اور دوسری کو جس میں کچھ گنجائش نہیں اپنے ظاہری معنوں پر رکھتے ہیں۔

(الف) دونوں دلیلیں قطعی ویقینی ہیں یا (ب) دونوں ظنی ہیں یا (ج) نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا (د) عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالتاً یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں:

ایک: یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔

دوسرے: یہ کہ دلالتاً ظنی ہو گو ثبوتاً قطعی ہو یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے، مگر اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جائے گا اس آیت کی دلالت اس معنی پر قطعی نہیں یہ معنی ہیں دلالتاً ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔

مثلاً: مثالِ مذکور میں ایک شخص نے کہا کہ زید دس بجے کی گاڑی سے دہلی کو روانہ ہو گیا اور دوسرے نے کہا ہے کہ گیارہ بجے زید میرے پاس موجود تھا، یہ دونوں خبریں متعارض ہیں۔ اگر ایک کو سچا مانیں تو دوسری سچی نہیں ہو سکتی، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ دونوں خبر دینے والے معتبر اور سچے ہیں، تو اس وقت میں عقلِ سلیم یوں حکم کرتی ہے کہ اگر دونوں خبریں کسی طرح مانی جا سکیں تو دونوں میں تطبیق کر کے مان لینا چاہیے اور اگر اس کی کوئی صورت نہ نکل سکے تو مجبوراً ایک کو صحیح مانیں گے اور ایک کو غلط کہیں گے۔

سو یہاں ایک صورت دونوں میں تطبیق کی نکلتی ہے، وہ یہ ہے کہ دوسری خبر کسی طرح گنجائش تاویل و توجیہ کی نہیں رکھتی، اور اول خبر میں ایک گنجائش ہے اور اس میں ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ زید دس بجے روانہ تو بے شک ہوا، لیکن ریل نہ ملی ہو یا ایک اسٹیشن جا کر لوٹ آیا ہو اور گیارہ بجے میرٹھ میں موجود ہو تو اس صورت میں دونوں خبروں کو ایک توجیہ اور تاویل کے ساتھ صحیح مان لیا گیا۔

• یہ پہلے کہہ دیا گیا ہے کہ تاویل جب کرنے کی ضرورت ہے کہ دونوں خبر دینے

پس صورت (الف) کہ دونوں ثبوتاً ودلالتاً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں اس کا وجود محال ہے کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے؟ جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا۔

والے ایک ہی درجے کے معتبر اور سچے اور قابلِ وثوق ہوں، وگرنہ اگر ایک خبر دینے والا مشکوک ہو تو اس کی خبر کو رد کردیں گے اور دوسری خبر کو صحیح مان لیں گے۔

عدالت میں مقدمات اسی اصول پر طے ہوتے ہیں، مثلاً: ایک افسر ایک شخص کا چالان کرتا ہے کہ یہ گیارہ بجے دن کے فلاں جگہ ڈاکہ میں شریک تھا، ملزم انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں گیارہ بجے یہاں موجود ہی نہ تھا، بلکہ دس بجے کی ریل سے دہلی گیا تھا، اور اس کے ثبوت میں شہادت پیش کرتا ہے، گواہ کہتے ہیں کہ دس بجے کی گاڑی پر ہم نے اس کو سوار ہوتے دیکھا ہے۔

اس واقعہ میں دو خبریں متضاد ہیں، اس افسر کی خبر سے ملزم کا ڈاکہ میں شریک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور گواہوں کی خبر سے اس کا ڈاکہ میں شریک نہ ہونا پایا جاتا ہے۔ اور دونوں ایسی باہم مخالف ہیں کہ ایک کو سچا ماننے سے دوسرے کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔

عدالت اس میں یہ کرے گی کہ غور کرے گی کہ دونوں خبروں کے مخبر برابر درجے کے ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں، مثلاً: اس افسر پر کسی وجہ سے یہ شبہ ہے کہ بدنیت اور ظالم ہے اور پہلے سے اس کا ظلم اور سخت گیری معلوم ہے تو اس کی خبر کو رد کرے گی اور گواہوں کی خبر کو معتبر سمجھے گی اور ملزم کو بری کرے گی۔ اور اگر گواہ کچھ مشکوک ہیں اور ان کا چال چلن پہلے سے مشتبہ ہے اور وہ افسر نہایت معتبر اور معتمد علیہ ہے تو شہادت کو رد کرے گی اور ملزم کو سزا دے گی۔

اور اگر دونوں معتبر ہیں اور ہر طرح قابلِ اعتماد ہیں، کہ کسی کو جھوٹا کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، تو اب عدالت مجبور ہوگی اور بموجب قاعدہ إذا تعارضا تساقطا یعنی جب دو برابر کی چیزیں باہم متعارض ہوں تو دونوں کو نظر انداز کردینا چاہیے، کوئی حکم نہ کرے گی۔

اور صورت (ب) میں چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم کہیں گے، اور دلیلِ عقلی کو غلط سمجھیں گے، اور اس کا مظنون ہونا خود یہی معنی کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی۔

اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہو سکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے مگر چوں کہ تاویل بلا ضرورت خود ممنوع ہے، اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کر دی گئی۔

اور اگر دونوں میں سے کسی میں ذرا سی بھی گنجائش توجیہ (تاویل) کی پائے گی تو توجیہ کرے گی، مثلاً: گواہوں کی شہادت میں اس توجیہ کی گنجائش ہو سکتی ہے کہ دس بجے گواہوں نے ملزم کو ٹکٹ لیتے یا سوار ہوتے دیکھا ہو، اس لحاظ سے وہ سچے ہیں، لیکن ممکن ہے کہ سوار ہونے کے بعد آنکھ بچا کر وہ اتر آیا ہو اور گیارہ بجے ڈاکہ میں شریک ہو گیا ہو۔ اس توجیہ سے دونوں دلیلوں پر عمل ہو گیا اور کسی کو رد نہیں کیا گیا۔

رات دن اس قسم کے مقدمات عدالتوں میں ہوتے ہیں، اور فریقین کے بیان میں صریح تعارض ہوتا ہے، اور ان ہی اصول پر وہ طے کیے جاتے ہیں کہ:

- اول دیکھا جاتا ہے کہ دونوں طرف کے ثبوت ایک ہی درجے کے ہیں یا نہیں؟
- اگر ایک درجے کے نہیں ہوتے تو ضعیف کو مرجوح اور قوی کو راجح کیا جاتا ہے۔
- اور اگر ایک درجے کے ہوتے ہیں تو غور کیا جاتا ہے کہ دونوں میں سے کوئی کسی تاویل قریب یا بعید کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں؟
- اگر گنجائش ہوتی ہے تو ضرور تاویل کی جاتی ہے، اور اس طرح دونوں پر عمل ہو جاتا ہے، اور عدالت بلا وجہ کسی کو جھوٹا کہنے سے بچ جاتی ہے، کیوں کہ عدالت صحیح معنوں میں عدالت

بقولہ اس کا مظنون ہونا الیٰ قولہ مخالفت نہیں کی گئی۔ اور صورت (ج) کا حکم بدرجہ اولیٰ مثل صورت (ب) کے ہے کیوں کہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجہ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔

اور صورت (د) میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے، اور نقلی گو ظنی ہے مگر چوں کہ نقلی ظنی قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں۔ جیسا صورت (ب) میں بیان ہوا اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

پس اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اس کو قبول کریں گے اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے [1] کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر اور صورت (ب) و (ج) میں دعویٰ واستعمال جائز نہیں۔

کہے جانے کی جب ہی مستحق ہے جب کہ دونوں فریق کو ترازو کے پلوں کی طرح برابر رکھے، جب تک ایک میں ذرا سی بھی کمزوری نہ پائے تو اس کو ہلکا نہ کرے۔

• جب یہ قاعدہ مسلم ہوگیا تو سمجھنا چاہیے کہ جب دلیلِ نقلی اور عقلی میں مخالفت آپڑے تب بھی اسی طرح برتاؤ کرنا پڑے گا اور غور کرنا ہوگا کہ دونوں دلیلیں ایک درجے کی ہیں یا نہیں، یعنی دونوں قطعی ہیں جس میں کوئی احتمال جانبِ مخالف کا نہ ہو، یا دونوں ظنی ہیں جن کے ظاہری معنوں میں تعارض ہے، لیکن دونوں میں کچھ گنجائش جانبِ مخالف کی بھی ہے۔ یا ایک قطعی ہے اور ایک ظنی تو کل چار صورتیں محتمل ہوئیں۔

اول: یہ کہ دلیلِ نقلی قطعی ہو جس میں کسی طرح گنجائش جانبِ مخالف کی نہ ہو اور دلیلِ عقلی بھی اسی طرح قطعی ہو۔

دوم: یہ کہ دلیلِ نقلی بھی ظنی ہو اور دلیلِ عقلی بھی ظنی ہو۔

تیسرے: یہ کہ دلیلِ نقلی قطعی ہو اور دلیلِ عقلی ظنی۔

---

[1] درایت سے مراد دلیلِ عقلی۔

جب مدلل و مفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہو چکا۔
اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیلِ نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی ہو یا دلیلِ نقلی قطعی اور عقلی وہمی وخیالی ہو۔
مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا جائے گا۔
کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنون ہونے مؤخر ومتروک ہے تو وہمی وخیالی تو بدرجہ اولیٰ۔
اس کی نظیر کا صورت (ج) کے حکم میں بیان ہوا ہے یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ کے حکم کی، یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی ان لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو محض وہمی وخیالی ہو اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔

چوتھے: یہ کہ دلیلِ عقلی قطعی ہو اور دلیلِ نقلی ظنی ہو۔
اب ان چاروں صورتوں کے احکام اور تفصیل سنیے
• ان میں سے صورتِ اولیٰ یعنی یہ کہ دلیلِ شرعی قطعی مخالف ہو دلیلِ قطعی عقلی کے، اس کا ذکر ہی فضول ہے، کیوں کہ یہ صورت وقوع میں نہیں آئی۔ اور یہ دعوی کیا جاتا ہے اور علی رؤس الأشہاد کہا جاتا ہے کہ شریعتِ اسلامی کو یہ فخر حاصل ہے کہ کوئی بات اس کی جو قطعی طور پر شریعت کے نزدیک مانی ہوتی ہو، دلیلِ عقلی قطعی کے خلاف نہیں۔
اور قیامت تک کوئی ایک بھی ایسی بات پیش نہیں کر سکتا۔ اور یہی دلیل ہے اس شریعت کے حق ہونے کی، بخلاف دیگر مذاہب کے، مثلاً: موجودہ نصرانیت کہ اس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے بیٹا ہونا اللہ تعالیٰ کا ثابت کیا جاتا ہے، جو مستلزم ہے جزئیت کو، اور جزئیت مستلزم ہے حدوث کو، اور حادث خدا نہیں ہو سکتا، یہ دلیلِ عقلی قطعی کے خلاف ہے۔
تنبیہ: بعض شرعی باتوں کو عوام میں خلاف عقل کہا جاتا ہے
جیسے: معراج شریف، عذابِ قبر، پل صراط وغیرہ، حالاں کہ یہ محض بے عقلی ہے، یہ

مثال صرف (ب) اور (د) کی ذکر کرتا ہوں کیوں کہ صورت (الف) تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور (ج) کا حکم مثل (ب) کے بدرجہ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا اس لیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں۔

چیزیں خلافِ عادت ہیں جس کو "مستبعد" کہا جاتا ہے، خلافِ عقل نہیں، جیسا کہ اصل نمبر:۳ میں بیان ہو چکا اور آگے بھی آئے گا، اور اس کے اثبات کے لیے علمائے اسلام ہر وقت تیار ہیں۔

- چوں کہ شریعتِ حقہ اسلامی میں کہیں دلیلِ نقلی قطعی اور دلیلِ عقلی قطعی میں تعارض نہیں ہوا، اس وجہ سے اس کا تو بیان ہی چھوڑ دیا گیا اور صورت دوم یعنی یہ کہ دلیلِ نقلی بھی ظنی ہو اور دلیلِ عقلی بھی ظنی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ جانبِ مخالف کا کسی درجے کا احتمال رکھتی ہیں، لیکن اس کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ عقلی دلیل کو ترجیح دیں اور دلیلِ نقلی کو تاویل وتوجیہ کر کے دوسرے بعید احتمال پر محمول کریں، کیوں کہ یہ ایک قسم کی تحریف ہے۔

اور ہم کو جو کچھ حکم شریعت کا معلوم ہوا ہے وہ قرآن کے الفاظ یا حدیث کے الفاظ کے ذریعے سے معلوم ہوا ہے، اور اس صورتِ دوم میں وہ دلیل گو دوسرے معنی کو بھی محتمل ہے، مگر برابر درجے میں نہیں، بلکہ ایک معنی قریب ہیں اور ایک بعید، اور ہر زبان میں یہی طرزِ عمل ہے کہ حتی الامکان الفاظ کو ظاہری اور قریب معنوں پر (جن کو معنی متبادر کہتے ہیں) محمول کرتے ہیں۔

ہاں! اگر کوئی وجہ معقول ہو اور الفاظ میں گنجائش ہو تو اور بات ہے، بلا اس کے کسی عبارت کے معنی قریب کا چھوڑنا ہرگز درست نہیں، اور اگر ایسا کیا جاوے تو وہ اس قاعدۂ فطری کے خلاف ہے، جس کو کہا جاسکتا ہے کہ متکلم کی مراد کو چھوڑنا ہے، اسی واسطے ہم نے اس کو "تحریف" کہا ہے، یہ قاعدۂ فطری ایسا ہے کہ دنیا کے اکثر کاروبار اسی قاعدے پر چل رہے ہیں۔

مثلاً: کوئی ریل کے اسٹیشن پر پہنچ کر نوکر سے کہے کہ ٹکٹ لے لو، اور وہ اس کی تعمیل اس طرح کرے کہ ایک پیسے کا ٹکٹ ڈاک خانے کا خرید لے اور آقا صاحب کے ہاتھ میں دے

....

دے تو یہ تعمیلِ حکم نہ ہوگی، اس میں اس سے زیادہ کیا غلطی ہے کہ اس نے ٹکٹ کے الفاظ کو ظاہری معنی سے پھیر دیا، کیوں کہ ٹکٹ کا لفظ بوقت اسٹیشن پر ہونے کے، اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، گو ڈاک خانے کے ٹکٹ پر بھی بولا جاتا ہے۔

جب ایک معمولی انسان کے حکم میں معنی قریب کو بدلنا بلا وجہ درست نہیں، تو شریعت کے الفاظ میں جو احکم الحاکمین کے فرمودہ ہیں، یہ بدلنا کیسے درست ہوگا؟ اور اگر یہ درست ہو تو شریعت کوئی چیز ہی نہیں رہے گی، بلکہ جس قانون میں یہ گنجائش دی جائے گی وہ بالکل درہم برہم ہو جائے گا۔

مثلاً: لفظِ "ضلع" ایک محدود آبادی کے لیے موضوع ہے، مگر ہر محکمہ میں تھوڑے تھوڑے فرق سے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً: ریلوے میں غازی آباد سے ٹونڈلہ تک ضلع ٹونڈلہ کہلاتا ہے، اور ملکی انتظامات کے لحاظ سے اس مسافت میں کئی ضلع بلند شہر، علی گڑھ وغیرہ شامل ہیں، تو اگر اس لفظ کو ایک محکمہ والے اپنے معنی اصطلاحی چھوڑ کر دوسرے محکمہ کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کرنے لگیں تو جو کچھ بد نظمی پیدا ہو جاوے گی ظاہر ہے، حالاں کہ اس میں صرف اتنی غلطی ہے کہ ایک لفظ کے معنی قریب کو چھوڑ دیا گیا۔

• اس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ الفاظ کو معنی قریب چھوڑ کر معنی بعید میں استعمال کرنا درست نہیں۔ بنابریں صورتِ مذکورہ میں یعنی جب کہ دلیلِ نقلی ظنی اور دلیلِ عقلی ظنی میں تعارض ہو تو دلیلِ نقلی کو معنی قریب سے پھیرنا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ بے وجہ ہے۔ اور دلیلِ عقلی کا تعارض اس کے لیے وجہ بننے کی قابلیت نہیں رکھتا، کیوں کہ وہ خود ظنی ہے، قطعی طور پر وہ دلیل اس سے تعارض نہیں رکھتی۔

دلیلِ عقلی میں کیوں تاویل نہ کی جاوے؟ یا اس کو غلط سمجھا جائے تو کون سا حرج ہو جائے گا؟ ہزاروں عقلی ظنی باتیں ایسی ہیں کہ مدتوں تک دنیا کے نزدیک مسلم رہتی ہیں، بعد ازاں غلط ثابت ہو جاتی ہیں، خصوصاً آج کل کی سائنس کی تحقیقات، کہ بہت ہی جلد جلد بدلتی ہیں۔

(مثال ب) آفتاب کے لیے حرکت اینیہ ثابت ہے لظاہر قولہ تعالیٰ:
﴿وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ يَسْبَحُوْنَ ۝﴾[1] اور بعض حکما آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔
پس حرکت اینیہ کا قائل ہیں اور بعض حکما کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

ایک محقق نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں ان فلسفی تحقیقاتوں کو جمع کیا ہے جو تھوڑے زمانے میں بدل چکیں، اور دعوی کیا ہے کہ ان کو دیکھتے ہوئے کسی تحقیق پر بھی اعتماد نہیں رہا، حتی کہ ایک تحقیق مدتوں سے اہلِ سائنس کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ تھی، وہ یہ کہ جس چیز میں سے روشنی نکلتی ہے اس کا جِرم گھٹتا جاتا ہے، حتی کہ آفتاب کا جسم بھی کم ہوجانے کے قائل ہوئے ہیں، لیکن اسی کو ریڈیم کی ایجاد نے غلط ثابت کر دیا، کیوں کہ ثابت ہوگیا ہے کہ یہ باوجود روشنی دینے کے کم نہیں ہوتی۔
اس صورتِ دوم کی مثال یہ ہے کہ قرآن شریف میں آیا ہے:
﴿وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ؕ كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ ۝﴾
ترجمہ: حق تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے پیدا کیا رات کو اور دن کو اور آفتاب کو اور چاند کو یہ دونوں آسمان میں چلتے ہیں۔
﴿يَسْبَحُوْنَ﴾ سباحۃ سے مشتق ہے، سباحۃ تیرنے کو کہتے ہیں، یعنی ایسے چلتے ہیں جیسے کوئی پانی میں تیرتا ہے، ظاہر ہے کہ تیرنے میں تیرنے والا کا جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کو منتقل ہوتا ہے یعنی پانی کو چیر کر ادھر ادھر پہنچ جاتا ہے۔
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ستارے اسی طرح آسمان میں چلتے ہیں، اس کو حرکتِ اینیہ

---

[1] الأنبیاء: ۳۳

کہتے ہیں، یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ میں کل جسم متحرک کا منتقل ہو جانا، اور بعض حکما ان کے صرف حرکتِ وضعیہ کے قائل ہوئے ہیں۔ حرکتِ وضعیہ اس کو کہتے ہیں کہ گول چیز اپنے محور یعنی کیلی پر حرکت کرے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ جسم متحرک کے اجزا تو ادھر سے ادھر کو ہٹتے ہیں، لیکن کل جسم متحرک کی جگہ نہیں بدلتی جیسے چکی گھومتی ہے۔

یہ تحقیق حکما کی مضمونِ آیت سے متعارض ہے، لیکن حکما کی یہ تحقیق ظن کے درجے سے نہیں بڑھی، کیوں کہ ان کے پاس اس پر کوئی دلیلِ قطعی نہیں ہے، تو اس صورت میں آیت کے الفاظ کے صریح معنوں کو حکما کی اس ظنی تحقیق کی وجہ سے چھوڑنا اور کوئی تاویل بعید کرنا، مثلاً: یہ کہ دیکھنے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آسمان میں تیر رہے ہیں اور حرکتِ اینیہ ان کو حاصل ہے، ورنہ درحقیقت آسمان میں کیل کی طرح گڑے ہوئے ہیں، ہاں! اپنے محور پر چکی کی طرح گھوم رہے ہیں۔ ایسا کہنا جائز نہیں، کیوں کہ یہ سب خیالی باتیں ہیں، کسی نے آسمان پر جاکر دیکھا نہیں، زمین میں بلکہ اپنے ہی جسم کے اندر جو چیزیں ہیں ان ہی کی تحقیق قطعی طور پر نہیں ہوتی تا بآسمان چہ رسد؟

تو کار زمین را نکو ساختی کہ بآسمان نیز پر داختی

امراض کے علاج میں کوئی علاج بالضد کا قائل ہے، کوئی علاج بالمثل کا، اور نفع دونوں سے ہوتا ہے، جن میں تقابلِ تضاد ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں میں سے صحیح ایک ہی ہے، ورنہ اجتماعِ ضدین لازم آئے گا۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ بنائے کار کسی اور ہی بات پر ہے۔ ایسے موقعے پر دونوں فریق یہ جواب دیتے ہیں کہ بالخاصہ اثر ہے۔ راقم کہتا ہے کہ یہ کہنا بالکل مترادف اس لفظ کا ہے کہ ہم کو معلوم نہیں کہ کس ذریعے سے یہ اثر ہوا، وھو المدعیٰ. جب مشاہدات میں عجز کا اعتراف کرنا پڑتا ہے تو آسمان کو ڈھیلے پھینکنے کا کیا منہ ہے؟

ایسے موقعے پر شرعیات میں اپنی رائے کے مطابق کرنے کے لیے تاویلیں کرنا بعینہٖ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے نوکر سے کہا کہ دو پیسے کے پان لے کر ہمارے پاس کچہری میں اجلاس

....

میں آجاؤ۔ نوکر نے سوچا کہ پان سے کیا پیٹ بھرے گا؟ کیا میں کھاؤں گا؟ اور کیا آقا صاحب کھائیں گے؟ لہٰذا دو پیسے کا اُڑد کا آٹا خرید کر، دو روٹیاں پکا کر، بغل میں دبا کر، اجلاس میں جا پہنچے۔ آقا صاحب نے ان کی طرف دیکھا اور اشارہ کیا، لاؤ۔ انھوں نے بھرے اجلاس میں ایک چونی کی روٹی ان کے سامنے رکھ دی۔ آقا صاحب بہت خفیف ہوئے اور ان کی طرف تیز نظر سے دیکھا۔ انھوں نے دوسری روٹی بھی سامنے رکھ دی، آقا صاحب! بہت خفیف ہوئے کھا لیجیے گا، میں آج بھوکا ہی پڑا رہوں گا۔ تمام اجلاس نے اس پر قہقہہ لگایا۔

ناظرین! غور کریں کہ اس نوکر نے کیا قصور کیا؟ سوائے اس کے کہ آقا صاحب کے الفاظ کو قریب اور صریح معنوں سے پھیر کر بعید معنوں پر محمول کیا، کیوں کہ اس کے ذہن میں آیا کہ کھانا تو پیٹ بھرنے کے لیے ہوتا ہے اور پان اس کے لیے کافی نہیں، لہٰذا پان کا لفظ تمثیلاً کہہ دیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ کھانے کی چیز لانا، اور دو پیسے میں کھانے کی چیز جس سے کچھ پیٹ بھرے وہ یہی چونی کی روٹی ہو سکتی ہے، اسی کو تیار کر کے لے آئے۔ سو اگر معنی قریب سے لفظ کو پھیرنا برا نہیں ہے تو اُس نوکر کا کچھ قصور نہیں، اور اس کی اس حرکت پر قہقہہ لگانا بالکل بے موقع ہے، بلکہ اس کی تحسین کرنی چاہیے کہ خوب سمجھا آقا کے حکم کو۔

یہ حقیقت ہے آج کل کے تاویلوں کی، جس میں بڑے بڑے قابل لوگ مبتلا ہیں، اور جہل مرکب یہ ہے کہ بمقابلہ اپنے علما کو کہتے ہیں کہ یہ لکیر کے فقیر ہیں، بات کی تہ کو نہیں پہنچتے۔ اللہ تعالیٰ نے تو تمام شریعت ہمارے نفع کے واسطے اتاری، انھوں نے اس کو ایسا تنگ کر دیا کہ کھانا، پینا، اٹھنا، بیٹھنا، دنیا میں رہنا مشکل کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ جب دلیلِ عقلی ظنی اور دلیلِ نقلی ظنی میں تعارض ہو تو دلیلِ نقلی کو چھوڑنا یا اس میں تاویلات کرنا، اور دلیلِ عقلی ظنی کے مطابق بنانا درست نہیں، کیوں کہ بلا وجہ ہے، کیوں کہ دلیلِ عقلی خود اپنے معنی میں متردد ہے، جو کچھ ثابت کرتی ہے وہ ظن وگمان ہی کے درجے میں ہے۔

صورتِ دوم کا بیان ختم ہوا۔

• تیسری صورت یہ ہے کہ دلیلِ نقلی قطعی ہو اور دلیلِ عقلی ظنی، اس کا حکم ظاہر ہے کہ کوئی وجہ نہیں کہ اس صورت میں دلیلِ عقلی کو ترجیح دی جاوے، کیوں کہ اس کا ظنی ماننا اقرار کرنا ہے اس بات کا کہ اس سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے یقین کے درجے میں نہیں ہے۔ پھر اس پر ایسا یقین کر لینا کہ بمقابلہ دلیلِ یقینی کے اس کو ترجیح دی جائے چہ معنی؟

عقلِ سلیم اس صورت میں یہ کہتی ہے کہ دلیلِ یقینی کو مانا جائے اور اس ظنی کو یہ سمجھ کر چھوڑ دیا جائے کہ گو اس سے ظاہراً وہی امر ثابت ہوتا ہے جو اولِ امر میں سمجھا جاتا ہے، لیکن اس میں احتمال اس بات کا بھی باقی ہے کہ جانبِ مخالف موجود ہو سکے۔ یعنی اس سے وہ مدعا جس پر اس کو پیش کیا جاتا ہے پورے طور سے ثابت نہیں ہوتا۔

اس کی توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ ڈاکہ والی مثالِ مذکورۂ بالا میں معتمد علیہ افسر اس ڈاکہ کے ملزم کی نسبت خبر دے کہ یہ گیارہ بجے ڈاکہ میں شریک تھا، اور میں نے اس کو خود دیکھا، اور گواہ صرف اتنا بیان کریں کہ اس کو دس بجے کی گاڑی سے پہلے ہم نے دیکھا تھا کہ شہر سے اسباب لیے ہوئے اسٹیشن کو بہ ارادۂ دہلی جا رہا تھا۔ یہ اس کو مستلزم ہے کہ ملزم گیارہ بجے ڈاکہ میں شریک نہ تھا، لیکن یہ لازم آنا ظنی ہے قطعی نہیں، اس واسطے کہ ہو سکتا ہے کہ شہر سے اس طرح نکلنا بھی اس کا صحیح ہو اور ڈاکہ میں شریک ہونا بھی صحیح ہو، وہ اس صورت سے کہ ملزم دس بجے سے پہلے شہر سے نکلا ہو، لیکن اسٹیشن تک نہیں گیا، اور اسباب کہیں رکھ کر ڈاکہ میں شریک ہو گیا، بلکہ بہت ممکن ہے کہ اس نے یہ صورت اسباب باندھنے اور مسافر بننے کی اسی واسطے بنائی ہو کہ لوگ جاتے دیکھ لیں اور ڈاکہ زنی کا شبہ اس پر نہ ہو سکے۔

تو یہاں اس واقعہ کا اس ملزم کے ڈاکہ میں شریک نہ ہونے کو مستلزم ہونا ظنی ہوا۔ یعنی دلیلِ عقلی ظنی ہے اور بمقابلہ اس کے خبرِ قطعی یعنی اس افسر کا بہ چشم خود اس کو ڈاکہ میں شریک دیکھنا دلیلِ نقلی قطعی ہے، جس میں کوئی احتمال وشک وشبہ نہیں۔ ہر اہلِ عقل جانتا ہے کہ اس صورت میں دلیلِ نقلی کو یعنی افسرِ مذکور کی خبر کو دلیلِ عقلی پر ترجیح ہوگی، کیوں کہ دلیلِ عقلی محتمل

....

ہے اور دلیلِ نقلی غیر محتمل۔

اس سے ثابت ہوا کہ تعارضِ ادلہ کی صورتِ سوم میں یعنی جب کہ دلیلِ نقلی قطعی ہو اور دلیلِ عقلی ظنی ہو تو دلیلِ نقلی ہی کو ترجیح ہوگی، اس کے خلاف کرنا خلافِ عقل ہے۔

• چوتھی صورت تعارض دلیلِ شرعی و عقلی کی یہ ہے کہ دلیلِ شرعی ظنی ہو اور دلیلِ عقلی قطعی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہاں دلیلِ عقلی کو ترجیح دی جاوے گی، اور دلیلِ شرعی کے وہ معنی لیے جائیں گے جس کو وہ محتمل ہے، یہ حکم بالکل فطرتِ سلیمہ کے موافق ہے۔

اس صورت میں اس کہنے کی بھی ضرورت نہیں، بلکہ خلافِ ادب ہے کہ دلیلِ شرعی کو چھوڑ دیا گیا، یہ چھوڑنا نہیں ہے، بلکہ اس کے ظنی ماننے کا اظہار ہے، کیوں کہ ظنی کہنے کے معنی یہی تھے کہ اس میں دوسرے معنی کی بھی گنجائش ہے، جب ایک کلام میں دو معنی لیے جاسکتے ہیں تو ایک معنی کسی معقول وجہ سے مراد لینا جس کی اجازت متکلم کی طرف سے بھی ہو، متکلم کے حکم کی خلاف ورزی نہیں ہوتی، جیسا کہ ظاہر ہے۔

اس کی مثال عرف میں یہ ہے کہ ایک آقا نوکر کو حکم دے کہ بازار سے ایک تانبے کا لوٹا خرید لاؤ، اس کے ظاہری اور متبادر معنی یہ ہیں کہ قریب کے بازار سے خرید لاؤ، لیکن یہ کلام اس دلالت میں قطعی نہیں ہے، کیوں کہ بازار قریب کے بازار کو بھی کہہ سکتے ہیں اور دور کے بازار کو بھی، تو یہ دلیل بازارِ قریب کے واسطے ظنی ہوئی۔ اب اگر اس کو دلیلِ عقلی قطعی سے تعارض ہو، مثلاً: اس بازار میں لوٹے بکتے ہی نہیں تو اس وقت میں عقلاً کیا تجویز کریں گے؟ کیا اس نوکر کو یہ کرنا چاہیے کہ بازار کے لفظ کو بازارِ قریب ہی کے معنی پر محمول کر کے اور تلاش کر کے خاموش ہو کر بیٹھ رہے؟ اگر ایسا کرلے تو وہ نوکر مطیع اور کارگزار سمجھا جاوے گا یا نہیں؟ اور کیا اگر وہ دور کے بازار سے جا کر لوٹا خرید لاوے تو عاصی اور نافرمان قرار دیا جائے گا؟

ہر گز نہیں! اگر ایسا کرے گا تو آقا سرزنش کرے گا کہ کہے گا کہ میں نے یہ کب کہا تھا کہ دور کے بازار تک مت جانا؟ جب میرا کلام دونوں بازاروں کو شامل تھا اور قریب کے بازار

(مثال د) دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے۔ اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا مس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾[1] سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر۔ پس آیت کو اس پر محمول کیا جائے گا۔

میں لوٹا ملا نہیں تو دوسرے بازار تک کیوں نہیں گیا؟ اس کی بنا اسی اصول پر تو ہے کہ دلیلِ نقلی ظنی کو دلیلِ عقلی قطعی پر کیوں ترجیح دی؟

اس وقت یہ نوکر اگر یہ عذر کرے کہ آپ کے حکم کے خلاف ورزی کے خوف سے میں دور کے بازار میں نہیں گیا تو جواب یہی دیا جائے گا کہ میرا حکم تو خود اس بازار کے شمول کا احتمال رکھتا تھا، خلاف ورزی کیسے ہوئی؟ بلکہ یہ عین تعمیلِ حکم اور کارگزاری تھی۔

اس مثال سے بخوبی توضیح ہوجاتی ہے کہ یہ اصول بالکل موافقِ عقلِ سلیم ہے کہ دلیلِ نقلی ظنی کو جب دلیلِ عقلی قطعی سے تعارض ہو تو دلیلِ عقلی پر عمل کرنا چاہیے، اور اس عمل کرنے سے دلیلِ نقلی کو ترک کرنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی ظنیت کو تسلیم کرنا ہے، اور متکلم کے عینِ مراد کو سمجھنا اور تعمیل کرنا ہے۔

اس کی شرعی مثال یہ ہے کہ سائنس دانوں کے مشاہدے سے اور ریاضی کے قواعدِ یقینیہ سے ثابت ہوگیا ہے کہ آفتاب زمین سے علیحدہ ہے اور اپنی حرکت کے، کسی حالت میں زمین سے نہیں چھوتا، اور قرآن شریف میں ذوالقرنین کے قصہ میں یہ الفاظ آئے ہیں: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ یعنی ذوالقرنین ایک ایسی جگہ پر پہنچے کہ وہاں آفتاب کو پایا ایک کیچڑ والے چشمے میں غروب ہوتا ہے۔

ان الفاظ سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں آفتاب پانی اور کیچڑ میں غروب ہوتا تھا، تو

---

[1] الکہف: ۸۶

یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے۔ جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم

زمین سے اس کو مس ہوا، اور یہ دلیلِ عقلی مذکورہ کے خلاف ہے، چوں کہ یہاں دلیلِ نقلی کی دلالت ظنی ہے، اس واسطے کہ یہ آیت یہ نہیں کہتی کہ وہاں آفتاب کیچڑ اور پانی میں چھپتا تھا، بلکہ یوں کہتی ہے کہ ذوالقرنین نے یوں محسوس کیا، اس کو بادی النظر میں ایسا معلوم ہونا کہتے ہیں۔ ایسے موقعوں پر ہمارے محاورے میں بھی ایسے ہی لفظ بولتے ہیں، مثلاً: حاجی لوگ سمندر کی حالت بیان کرتے ہیں کہ اتنا لمبا چوڑا ہے کہ ہفتوں تک کہیں خشکی کا نشان نظر نہیں آتا، آفتاب پانی ہی میں سے نکلتا ہے اور پانی ہی میں چھپتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ واقع میں ایسا ہی ہے کہ آفتاب پانی کے اندر سے نکلتا ہے اور پانی کے اندر چھپتا ہے، بلکہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ آنکھ سے ایسا نظر آتا ہے، کیوں کہ جہاں تک نظر پہنچتی ہے پانی ہی پانی ہوتا ہے تو جو چیز نیچے سے اوپر کو آئے گی، وہ پانی ہی میں سے اٹھتی نظر آوے گی۔

چوں کہ آیت کی دلالت آفتاب کے زمین سے مس کرنے پر بالکل ظنی ہے اور اس میں دوسرے معنوں کی بہت گنجائش ہے، اور دلیلِ عقلی اس کے خلاف بالکل قطعی ہے، لہٰذا دلیلِ عقلی کو بحال رکھا جاوے گا اور دلیلِ نقلی کے وہ معنی لیے جاویں گے جس کو وہ محتمل ہے، یعنی بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا تھا کہ آفتاب پانی میں چھپتا ہے۔

مطلب یہ ہوگا کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ آگے اس کے مغرب کی طرف پانی ہی پانی تھا، حتیٰ کہ آفتاب پانی ہی میں غروب ہوتا نظر آتا تھا۔ یہ وہ واقعہ ہے کہ جس کی نسبت کہا گیا ہے کہ "درایت مقدم ہے روایت پر"۔ واللہ اعلم۔

• اس تعارضِ ادلہ کی بحث سے بخوبی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ ابنائے زمان کا یہ طریقہ کس قدر غلط ہے کہ ہر جگہ درایت کو مقدم رکھتے ہیں روایت پر، اور متکلمین کا وہ مطلب ہرگز نہیں

وانقضاءُ الْعِدَّةِ: من الأَخيرِ إجماعاً.

[أحكام السقط]:

والسِّقطُ إن ظهرَ بعضُ خلقِهِ.. فهُو ولدٌ، تصيرُ بِهِ أمُّهُ نُفساءَ، والأَمةُ أمَّ ولَدٍ، وَيقعُ الطّلاقُ الْمُعلّقُ بِالْولادةِ، وتنقضي بِهِ الْعِدّةُ.

(وانقضاء العدة من الأخير إجماعاً) لقوله تعالى: ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ وبوضع الأول لم تضع حملها، ولأنها يتعلق بفراغ الرحم ولم يوجد بوضع الأول.

[أحكام السقط]:

(والسقط إن ظهر بعض خلقه) من يد أو رجل أو إصبع أو ظفر أو شعر (.. فهو ولد تصير به أمه نفساء والأمة أم الولد) إن ادعاه سيدها؛ لأن الدعوة شرط فيه، (ويقع الطلاق المعلق بالولادة) [١٥/ب] وكذا العتق، ويحنث فيما علقها من اليمين؛ لوجود الشرط، ونقصان الخلقة لا يمنع ثبوت الأحكام، حتى لو أسقطته ميتاً من ضرب رجل تجب الغرة على عاقلة الضارب، ولو أسقطته حيّاً فمات.. تجب الدية الكاملة.

(وتنقضي به العدة) لما تلوناه وبيّنّاه.

وإن لم يظهر بعض خلقه.. فليس بولد ولا يتعلق به الأحكام، فلا يكون ما يعقبه من الدم نفاساً، بل يكون حيضاً إن كان نصاباً، وإلا.. فاستحاضة.

وإن رأت قبل السقط دماً واستمر بعده؛ فإن كان مستبين الخلقة.. فما رأته قبله لا يكون حيضاً؛ لكونها حاملاً بل استحاضة، وتكون هي نفساء، وإن لم يكن مستبين الخلقة.. فما رأته قبله حيض إن وافق أيام عادتها ومرئياً بعد طهر تام ويبلغ نصاباً، وما رأته بعده.. استحاضة. وإن رأت قبله يوماً أو يومين دماً.. فما يكمل عادتها مما رأت بعده حيض، والباقي استحاضة.

....

جو انھوں نے سمجھا، بلکہ اس میں تفصیل ہے، اور تعارض کی چار صورتیں ہیں، صرف ایک صورت میں درایت کو مقدم کیا جاتا ہے روایت پر۔ اور یہ مقدم کرنا روایت کا ترک نہیں ہے، بلکہ اس کی باعتبار دوسرے معنی کے تعمیل اور دونوں میں تطبیق ہے۔

تنبیہ: ''جیسے یہ غلطی ہے کہ ہر جگہ دلیلِ عقلی کو دلیلِ نقلی پر مقدم کیا جاوے جس میں آج کل کے تعلیم یافتہ لوگ کثرت سے مبتلا ہیں، ایسی ہی یہ بھی غلطی ہے کہ دلائلِ شرعیہ میں امتیاز نہ کیا جائے، اور ہر دلیل کو خواہ وہ ظنی ہی ہو قطعی کے درجے میں پہنچا دیا جائے''۔

کیوں کہ اس کو ظنی تسلیم کرنے کے معنی یہی تھے کہ اس کا حکم اس یقین کا موجب نہیں جو دلیلِ قطعی سے پیدا ہوسکتا ہے۔ اس غلطی میں بھی بہت لوگ مبتلا ہیں خصوصاً کم علم واعظین، کہ وعظوں میں ایسے ایسے مضامین بیان کرتے ہیں کہ جو قرآن وحدیث سے مستنبط ہیں، یا صراحتاً قرآن یا حدیث میں موجود ہیں، مگر ان کا ثبوت یا دلالت درجۂ ظن سے نہیں بڑھتا ہے۔

مثلاً: حدیثِ آحاد سے ثابت ہیں جن کی سند متواتر نہیں ہے، یا قرآن شریف میں موجود ہیں، مگر دلالت الفاظ کے ظنی ہے، یعنی ایسے الفاظ ہیں جن کے ایک معنی قریب ہیں اور ایک بعید، اور اس وجہ سے کہ معنی قریب کو چھوڑنے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہے، معنی قریب ہی لیے جاتے ہیں، مگر احتمال معنی بعید کا بھی رہتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو ظنی کہا جاتا ہے۔

یہ واعظ لوگ اس پر فتوی لگا دیتے ہیں کہ قرآن سے یہ مضمون ثابت ہے، جو کوئی اس کے خلاف عقیدہ رکھے وہ قرآن کا منکر ہے، اور قرآن کا منکر کافر ہے۔ یہ سخت غلطی ہے اور جہالت ہے۔ بطور نمونہ ایک مضمون ایسا پیش کیا جاتا ہے۔ بعض واعظ صاحبان نے بیان کیا کہ قرآن شریف سے زمین کا غیر متحرک ہونا ثابت ہے، اور ثبوت میں یہ آیت پڑھی:

﴿اَللّٰهُ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً﴾[1]

---

[1] المؤمن: ٦٤

....

لفظِ قــرار مصدر ہے اور مصدر بمعنی اسمِ فاعل بھی آسکتا ہے، تو معنی یہ ہوں گے'' کہ زمین کو ٹھہرنے والی چیز بنایا'' اور یہاں تقدیر مضاف کی بھی ممکن ہے، تو معنی یہ ہوں گے'' کہ زمین کو محلِ قرار یعنی ٹھہرنے کی جگہ بنایا'' کہ ممکن ہے کہ قــرار مفعول لہ ہو، تو معنی یہ ہوں گے '' کہ زمین کو واسطے ٹھہرنے کے بنایا''۔ جب تین احتمال ہیں تو تینوں ظنی ہو گئے، اور آیت کی دلالت کسی معنی پر بھی مانی جائے ظنی کہلائے گی، تو ایک کو متعین کر لینا زبردستی ہے، اور اس پر ایسا یقین کر لینا کہ اس کے خلاف کہنے پر کفر کا فتوی لگایا جانا جہالت ہے۔

ایسے موقعوں پر صحیح طریقہ یہ ہے کہ کہا جاوے کہ ظاہری معنی یہ ہیں کہ زمین ساکن ہے، لیکن دوسرے معنوں کے محتمل ہونے کی وجہ سے یہ مسئلہ یقین کے درجے میں نہیں ہے، اگر کسی دلیلِ عقلی سے یا مشاہدے سے زمین کا متحرک ہونا ثابت ہو جائے تو آیت کے خلاف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے حضرت مصنف مدظلہ نے ''تلخیصات عشر'' میں تحریر فرمایا ہے:

قالوا: إن الأرض متحركة، قلنا: لا نصدق ولا نكذب.

یعنی اہلِ سائنس نے کہا ہے: زمین متحرک ہے ہم کہتے ہیں: نہ ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں، نہ تکذیب۔

یعنی مذہبِ اسلام میں اس کے متعلق کوئی تصریح قطعی نہیں آئی، اگر حرکت ثابت ہو تو شریعت کے خلاف نہیں اور سکون ثابت ہو تو شریعت کے خلاف نہیں۔

اور بطور قاعدۂ کلیہ بعض تقریرات میں امام غزالی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان باتوں کے متعلق کوئی رائے، قطعی قرار دینا جن کے متعلق شریعت میں کوئی نصِ قطعی نہیں آئی، نہایت خطرناک ہے، کیوں کہ بہت ممکن ہے کہ اس نے ایک رائے تحقیقِ شرعی سمجھ کر قرار دے لی اور مرتے وقت یا زندگی ہی میں اس کے خلاف مکشوف یا ثابت ہو گیا تو دل میں تمام تحقیقاتِ شرعی سے بدگمانی پیدا ہو جائے گی اور نعوذ باللہ! ایمان جاتا رہے گا، اور خیال ہوگا کہ شریعت کی ساری باتیں ایسی ہی غلط ہوں گی جیسے اس میں غلط نکلی، حالاں کہ یہ شریعت کی غلطی نہیں خود

اسی کی غلطی ہے، شریعت نے تو خود اس کو تصریح کے ساتھ نہیں بیان کیا تھا، اس نے اس کو تصریح سمجھا۔ جب شریعت نے ایک بات کو ظن کے مرتبے میں رکھا تو اس نے اس کو یقین کے مرتبے میں کیوں پہنچادیا؟ اس غلطی میں لوگ کثرت سے مبتلا ہیں۔

ایسی صدہا باتیں ہیں جن کو شریعت نے ظن کے مرتبے میں رکھا ہے، ان کو یقین کے مرتبے میں پہنچا دینا زیادتی ہے، اور طرح طرح کے خطرات کا موجب ہے، جیسا کہ اس کتاب میں جگہ جگہ آئے گا۔ ایسے موقع پر یہ کہنا چاہیے کہ شریعت نے اس کو صاف بیان نہیں کیا، جو کچھ بیان کیا ہے اس میں کئی احتمال ہیں، لہٰذا سب ظنی ہیں۔

لہٰذا شرعی لحاظ سے نہ ہم اس پر کامل یقین کر سکتے ہیں، نہ اس کی قطعی طور پر نفی کر سکتے ہیں، اگر کوئی دلیلِ عقلی یقینی اس وقت یا آئندہ موجود ہوگئی تو نقلی دلیل کے وہ دوسرے معنی لے کر جس کو وہ محتمل ہے عقلی دلیل کے موافق قائل ہو جائیں گے۔

مثلاً: زمین کے متحرک ہونے کے متعلق نقلی دلیل کے ظاہرِ الفاظ کا مقتضا کسی درجے میں حرکت کی نفی ہے، لیکن دوسرے معنوں کو بھی محتمل ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ان کے اعتبار سے حرکت وعدمِ حرکت سے سکوت ثابت ہوا، اور عقلی دلیل آج کل کی تحقیق کے موافق زمین کی حرکت ثابت کرتی ہے، گو یہ دلیل بھی ظنی ہے یعنی ایسی یقینی نہیں ہے کہ اس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ بعض سائنس دان زمین کی حرکت کے خلاف بھی ہیں، لہٰذا یوں کہیں گے کہ شریعت میں اس کی کوئی تصریح نہیں، عقلی دلیل سے جو ثابت ہو اس کو مانا جا سکتا ہے، نہ حرکت کے قائل ہونے میں کوئی شرعی گناہ لازم آتا ہے، نہ سکون کے قائل ہونے میں۔

دونوں حق تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کی دلیلیں ہیں، سکون تو اس واسطے کہ اتنا بڑا ثقیل جسم کس خوبی کے ساتھ ٹھہرا ہوا ہے، اور حرکت اس سے بھی زیادہ قدرت کی دلیل ہے، کیوں کہ اتنا بڑا جسم کس استقامت اور انتظام کے ساتھ حرکت کرتا ہے کہ کبھی اس کی حرکت میں فرق نہیں آتا،

....

کبھی اس کی حرکت میں ذراسی غیر طبعی حرکت شامل کردیتے ہیں جس کو زلزلہ کہتے ہیں تو کیا قیامت آجاتی ہے؟

فائدہ جلیلہ: کوئی ملحد کہہ سکتا ہے کہ شریعتِ اسلامی کو الہامی اور منزل من اللہ کہا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم پورا پورا اور واقعی ہے، پھر شریعت کی باتوں میں قطعی اور ظنی کی طرف تقسیم کیا معنی؟ کیا اللہ تعالیٰ کو (نعوذ باللہ) بعض باتوں کا علم قطعی طور پر نہ تھا جو وہ ظنی رہ گئیں؟ اس کے جواب تین ہیں: دو الزامی، اور ایک تحقیقی۔

پہلا جوابِ الزامی یہ ہے کہ اس اشکال کے جواب کے صرف اہلِ اسلام ہی ذمہ دار نہیں، بلکہ ہر وہ شخص جو کسی مذہب کا قائل ہے اس کا ذمہ دار ہے، کوئی ایسا مذہب نہیں جس کی تحقیقات میں یہ تقسیم نہ ہو، ورنہ اس مذہب کے علما میں اختلاف نہ ہوتا، اور اختلاف سے کوئی مذہب خالی نہیں، اختلاف صاف اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بات پوری طرح صاف بیان نہیں ہوئی۔ اور بعضی باتیں ایسی بھی ہر مذہب میں ہیں جن میں اختلاف نہیں، ظاہر ہے کہ وہ باتیں ایسی صاف بیان ہوئی ہیں کہ ان کے سمجھنے میں مطلق دقت نہیں ہوئی، اور اختلاف کی نوبت نہیں آئی۔ ثابت ہوا کہ ہر مذہب میں دو قسم کی باتیں ہیں، اسی کو قطعی اور ظنی کہتے ہیں۔ جو جواب اس اشکال کا کوئی مذہب والا دے گا، وہی اسلام کے لیے کافی ہوگا۔

اگر کوئی کہے کہ علما کا اختلاف مذہبی تحقیقات کی قطعیت اور ظنیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ علما کی سمجھ کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ سو اول تو یہی جواب اہلِ اسلام کے لیے بھی کافی ہے۔ دوم یہ کہ یہ جواب اس اشکال کے دفعیہ کے لیے کافی نہیں، کیوں کہ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو قادرِ مطلق بھی سب مانتے ہیں، پھر یہ بات بھی تو قدرت میں تھی کہ اختلاف سمجھوں میں نہ پیدا کرتے، سب کو مذہب کی سمجھ ایسی دے دیتے کہ جیسے آنکھ کو دن کے موجود ہوجانے کی سمجھ دی ہے کہ دیکھتے ہی بلا شک وشبہ پہچان لیتی ہے، اگر ہزار آدمی آنکھ والے بھی ہوں تو دن کے موجود ہونے میں اختلاف نہ ہوگا، سب کو یکساں ادراک ہوتا ہے، پھر باوجود

قادر مطلق ہونے کے ایسی سمجھیں مختلف کیوں پیدا کیں؟ دو حال سے خالی نہیں:

۱- یا تو سمجھ سب میں اللہ تعالیٰ سے یکساں پیدا نہ ہو سکیں۔

۲- یا قصداً باوجود قدرت کے ایسا کیا۔

شق اول تو باطل ہے، کیوں کہ خلاف مفروض ہے، سب اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق مانتے ہیں، لامحالہ دوسری شق رہی کہ قصداً سمجھوں میں اختلاف پیدا کیا۔ اس پر وہ اشکال پھر لوٹ آیا کہ مذہب کی بعض باتیں ظنی ہوگئیں، خواہ وہ بیان صاف نہ ہونے کی وجہ سے ہوں یا سمجھ ناقص پیدا ہونے کی وجہ سے ہوں۔ اگر صاف بیان نہ ہونا علم کے ناقص ہونے کے دلیل ہے تو سمجھ کا ناقص پیدا ہونا قدرت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے، جیسے ''قصورِ علم'' اللہ تعالیٰ کے لیے عیب ہے ایسے ہی قصورِ قدرت بھی عیب ہے، فما ھو جوابکم فھو جوابنا (اس اشکال کا جواب کسی مذہب والے کے پاس نہیں، اگر ہے تو اہلِ اسلام ہی کے پاس ہے، وہ جواب وہ ہے جو آگے جوابِ تحقیقی کے نام سے آتا ہے) پہلا جوابِ الزامی ختم ہوا۔

• خلاصہ اس جوابِ الزامی کا یہ ہے کہ یہ اشکال کہ بعض باتیں شریعت کی قطعی اور بعضی ظنی (یعنی قطعی درجہ دوم) کیوں ہیں؟ سب یکساں کیوں نہیں؟ نہ صرف مذہبِ اسلام پر ہی وارد ہوتا ہے، بلکہ جملہ مذاہب پر وارد ہوتا ہے، اور جو جواب کسی مذہب کا اس کے لیے کافی ہو سکتا ہے وہی سب کو کافی ہو سکتا ہے۔

تو اب یا تو مذہب کو مطلقاً چھوڑا جائے، اور دہریت اختیار کی جائے، یہ طریقہ خود بداہتاً باطل ہے اس پر یہاں دلیل لانے کو ہم غیر ضروری سمجھتے ہیں، کیوں کہ تمام مذہب والوں کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے کہ مذہب ضروری چیز ہے اور دہریت باطل ہے، (اس کا بیان توضیح کے ساتھ حدوثِ مادّہ کے بیان میں آتا ہے) تو لامحالہ کسی مذہب ہی کو اختیار کرنا پڑے گا، اس صورت میں کسی مذہب والے کو اہلِ اسلام پر یہ اشکال کرنے کا منہ نہیں، کیوں کہ خود بھی وہ اس کا جواب دہ ہے۔ (یاد رہے کہ اسلام میں اس کا جواب بہت شافی وکافی موجود ہے، جو جوابِ تحقیقی کے نام

....

سے آتا ہے۔ دیگر کسی مذہب والے کے پاس کوئی جواب نہیں۔)

دوسرا جوابِ الزامی یہ ہے کہ یہ اشکال صرف شریعت ہی پر کیوں کیا جاتا ہے کہ بعض باتیں قطعی اور بعض ظنی کیوں ہیں؟ یہی اشکال علومِ دنیا پر کیوں نہیں کیا جاتا کہ کل باتیں جو ضروریاتِ دنیا کی ہیں سب واضح اور صاف صاف ہر ہر فردِ انسان کو کیوں نہیں بتلا دیں؟ بہت سے سائنس کے انکشافات مدتوں تک پوشیدہ رہے، اور اب بھی نہ معلوم کس قدر پوشیدہ ہیں، اہلِ سائنس خود اس کے مقر ہیں۔

اور بعضی باتیں ہمیشہ سے صاف صاف بتلا دی ہیں، مثلاً: آگ کا جلانے والا ہونا، غذا سے پیٹ بھر جانا، بچہ پیدا ہوتے ہی جانتا ہے کہ دودھ غذا ہے اور اس کا پینا، اور کھینچنا بھی اس کو اسی وقت سے آجاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ اس کو اللہ تعالیٰ کے بتلانے ہی سے آیا ہے، تو جیسے اس کو ابتدا ہی سے بتائی تھیں ایسے ہی تمام انکشافات ابتدا ہی سے دے دیے ہوتے۔ پھر بڑے ہو کر بھی سب باتوں کا انکشاف یکساں نہیں ہوتا، بعضی باتوں میں آدمی تمام عمر متردد رہتا ہے، بلکہ بعضی باتیں آج تک ایسی موجود ہیں جن کا انکشاف یقین کے درجے میں نہیں ہوا۔

غرض اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ علومِ دنیا بعضے قطعی ہیں اور بعضے ظنی، تو اس پر یہ اشکال کیوں نہیں کیا جاتا کہ حق تعالیٰ کو جب ان سب کا علم تھا اور بتانے پر قدرت بھی تھی تو بعضوں کو کیوں ظنی چھوڑ دیا؟ جس جواب سے علومِ دنیا پر سے اشکال رفع ہوسکتا ہے، اسی سے علومِ دین پر سے بھی رفع ہوسکتا ہے۔ تعجب ہے کہ علومِ دنیا پر کوئی اشکال نہیں کرتا اور علومِ دین پر ہر شخص اشکال کرتا اور الجھتا ہے۔ یہ دو جواب الزامی ہوئے۔

اب وہ جوابِ تحقیقی سنو جس کی نسبت ہم نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ جواب صرف اہلِ حق یعنی اہلِ اسلام ہی کے پاس ہے، دیگر کسی مذہب والے کے پاس نہیں۔ وہ جواب یہ ہے کہ دین کی بعض باتیں قطعی اور بعضی باتیں ظنی ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ (نعوذ باللہ!) اللہ تعالیٰ کو ان کا پورا علم نہ تھا یا ان کے بیان پر قدرت نہ تھی، بلکہ باوجود علم اور قدرت کے قصداً ایسا کیا

....

ہے کہ بعض باتوں کو صاف صاف بیان کر دیا جس کو قطعی کہتے ہیں، اور بعض کو کسی قدر مبہم چھوڑ دیا جس کو ظنی کہتے ہیں۔ رہا یہ کہ اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کا اصلی جواب تو یہ ہے کہ یہ سوال ہی بے محل ہے، کیوں کہ حق تعالیٰ مختار مطلق ہے جو چاہا کیا، بندے کو بحیثیت بندہ اور غیر مختار ہونے کے کیا حق ہے کہ وجہ کا سوال کرے؟ بندے کا کام تو یہ ہے:

زبان تازه کردن به اقرار تو نین گیختن علت از کار تو

اور غیر اصلی جواب جو صرف عوام کے یا آج کل تعلیم یافتہ اصحاب کی تقریب الی الفہم کے لیے ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں بعض مصلحتیں ہیں، مثلاً: امتحان (ابتلا)، کہ دیکھیں بندے ظنی کو ظنی کے مرتبے میں رکھتے ہیں یا قطعی کے مرتبے میں پہنچا دیتے ہیں، یہ کچھ تعجب کی بات نہیں، بلکہ عین فطرت کے مطابق ہے، اس کو حفظِ مراتب کہتے ہیں، جیسے: ہر چیز میں فرقِ مراتب ہے ایسے ہی علوم میں بھی ہے اور حفظِ مراتب جس قدر ضروری چیز ہے، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، خصوصاً تعلیم یافتہ اصحاب۔

آج کل تو اس کا ایسا غل مچا ہوا ہے کہ محتاج بیان نہیں، حتیٰ کہ مادّیات میں دیکھو اس کا لحاظ کس پابندی کے ساتھ رکھا جاتا ہے، کوٹھیوں میں پھل واری لگائی جاتی ہے، تو دروازوں میں رکھنے کے گملے اور ہوتے ہیں، روشوں اور ڈولوں پر رکھنے کے اور، اور دروازوں پر پھیلانے کی بیل اور ہوتی ہے، اور دروں میں لٹکانے کی اور، لکھنے پڑھنے کے لیے لیمپ اور ہوتے ہیں، اور دیگر کاموں کے لیے اور قسم کے، پانی پینے کا گلاس اور ہوتا ہے، اور قارورہ کا اور، حتیٰ کہ برف پینے کے گلاس اور ہیں اور سادہ پانی پینے کے لیے اور ہیں۔

اب فرض کیجیے کہ ایک کوٹھی ایسی ہے کہ اس میں حفظِ مراتب کا خیال رکھا گیا ہے، اور ہر چیز ہر کام کی علیٰحدہ ہے، اور اپنے اپنے موقعہ پر سجی ہوئی ہے۔ اور ایک ایسی ہے جس میں حفظِ مراتب کا خیال نہیں رکھا گیا، لالٹین کو الماری کے اندر بند کر دیا ہے۔ جس سے تمام مکان میں اندھیرا ہو گیا ہے اور گملوں کو مکان کے اندر رکھ دیا، اور تخت اور کرسی کو دھوپ میں بچھا دیا ہے،

....

پانی پینے کا گلاس پاخانے میں رکھ دیا اور قارورہ کا گلاس کھانا کھانے کے کمرے میں دستر خوان پر سجا دیا ہے، اور شوربہ پکانے کی دیگچی قدمچہ میں رکھ دی ہے، اور پاخانے کا کموڈ نعمت خانہ میں رکھ دیا ہے۔ ان دونوں کوٹھیوں میں سے کون سی کوٹھی اچھی اور کس کی سجاوٹ صحیح معنوں میں سجاوٹ ہے؟ جواب اس کا ظاہر ہے، اس میں غلطی کیا ہے؟ صرف یہ کہ حفظِ مراتب کا خیال نہیں رکھا گیا۔

جب ہر چیز میں فرقِ مراتب کا ہونا اور حفظِ مراتب کا ضروری ہونا مسلم ہے، تو علوم میں بھی اگر فرقِ مراتب ہو تو کیا استبعاد ہے؟ اور حفظِ مراتب ضروری اور سراسر حکمت کیوں نہ ہوگا؟ اور جیسے مادیات میں فرقِ مراتب پیدا ہونے میں مصلحتیں ہوسکتی ہیں اور ایسے ہی علوم میں بھی کیوں نہیں ہوسکتی ہیں؟

اور جیسا کہ کوئی یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ مادّیات میں فرقِ مراتب کے مصالح ہم کو پورے پورے معلوم ہیں، ایسے ہی اگر یہ کوئی دعویٰ نہ کرسکے کہ علوم کے فرقِ مراتب کی مصلحتیں پوری پوری ہم کو معلوم ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں اس میں کوئی مصلحت نہ ہو۔ ضرور مصلحت ہے، اور ایک نہیں ممکن ہے کہ بہت سی مصلحتیں ہوں۔ حق تعالیٰ کے افعال کی مصلحتیں کس کے احاطہ میں آسکتی ہیں؟ ہم نے تقریب الی الفهم کے لیے دو مصلحتیں اس کی بیان کردیں:

ایک یہ کہ بعض علوم کو قطعی رکھا گیا ہے اور بعض کو ظنی، اس امتحان کے لیے کہ لوگ اس میں ہم کو فاعلِ مختار سمجھتے ہیں یا نہیں؟ اور قطعی کو قطعی کے مرتبے پر اور ظنی کو ظنی کے مرتبے پر رکھتے ہیں یا نہیں؟[1]

دوسری مصلحت یہ ہے کہ بعض بندوں کو بعضے بندوں پر فوقیت اور فضیلت دینا ہے، جن کو فضیلت دی وہ انبیاء علیہم السلام ہیں کہ جو باتیں ہمارے نزدیک ظنی ہیں وہ ان کے واسطے ظنی نہیں، جیسا کہ یہی مصلحت دنیا کے تمام علوم سب کو یکساں نہ دینے میں ہے کہ اگر سب کو تمام علوم دنیا

---

[1] آیاتِ متشابہات میں یہی مصلحت حق تعالیٰ نے خود بیان فرمائی ہے۔

....

کے یکساں دیتے تو ایک دوسرے کا محتاج نہ رہتا، پھر ایک کو دوسرے پر فضیلت نہ ہوتی اور معیشت کا کام اور دنیا کے تمام دھندے نہ چلتے، جیسا کہ ظاہر ہے جب دنیا کے نظام کے لیے علم کا کم وبیش ہونا ضروری ہے تو دین کے نظام کے لیے بھی علم کا کم وبیش ہونا کیوں ضروری نہ ہو؟

اس سے وجہ اس کی نکل آئی کہ بعض باتیں دین میں ایسی رکھ دی گئیں کہ ان کا علم قطعی طور پر ہر شخص کو نہ ہوتا کہ انبیا علیہم السلام کو دیگر افراد پر فضیلت رہے، اسی کو ظنیت کہتے ہیں۔ اور بعض باتیں دین کی ایسی بھی ضرور ہیں جن کا علم پورا پورا ہر شخص کو ہونا ضروری ہے، ان کو صاف صاف بیان فرمادیا گیا ہے، جیسے دنیا کی ضروریات میں ہے کہ کھانا پینا مدار زندگی ہے تو اس کا علم بچے کو قطعی اور یقینی طور پر پیدا ہوتے ہی عنایت ہو جاتا ہے، اور جو امورِ دنیا ایسے ضروری نہیں، مثلاً: خوش نما مکان بنانا، اور ان کا علم بڑی مشکل سے اور کسب سے حاصل ہوتا ہے، اور پھر بھی ایسا قطعی نہیں ہوتا جیسے بچے کو دودھ پینے کا علم ہو جاتا ہے۔

اس تقریر سے سمجھ میں آگیا ہوگا کہ نظامِ دین بالکل اسی قاعدہ کے موافق ہے جس پر نظامِ دنیا ہے۔ بالفاظِ دیگر دین فطرت کے موافق ہے، اسی واسطے فرمایا گیا ہے: ﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا﴾[1]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی فطرت (یعنی دین کو) اختیار کرو جس پر انسانوں کو پیدا کیا (یعنی دین اس فطرت کے موافق ہے جو انسانوں کے اندر رکھی گئی ہے۔

خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ جس طرح علومِ دنیا کو سب کو واضح کر کے بیان نہیں فرمایا گیا، اسی طرح علومِ دین میں بھی کیا گیا ہے اور دونوں میں مصلحتیں ہیں، جیسا کہ بیان ہوا۔

اور اس جواب کو غیر اصلی جو کہا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گو یہ خوش کن اور آج کل کے مذاق کے موافق خاموش کن بھی ہے، مگر علمائے اسلام ایسے جواب کو بھی پسند نہیں کرتے، کیوں کہ اس سے ان کے دقیق نظر کے نزدیک گفتگو ختم نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ یہ بھی تو

[1] الروم: ۳۰

....

ممکن تھا کہ دونوں سلسلوں میں یعنی دین و دنیا میں تفضیل اور ترجیح کی ضرورت ہی نہ رکھتے۔
جیسے ہم بعض جانوروں کو دیکھتے ہیں کہ مثلاً: بندر کہ اس کو اپنی دنیاوی ضروریات کا علم بقدرِ ضرورت حاصل ہے، اس کو پڑھنے لکھنے، کاشت کرنے، روپیہ کمانے اور مکان بنانے وغیرہ کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، سب کو اتنا اتنا علم فطرتاً حاصل ہے، کوئی کسی کا محتاج نہیں۔ تو انسان کو بھی اسی طرح دنیا کا علم فطرتاً دے دیا ہوتا، اور اسی طرح دین کا علم ہر ہر فرد کو دے دیا ہوتا، ترجیح اور تفضیل کی کیا ضروت تھی؟ پھر اس ترجیح اور تفضیل پر نظام قائم کرنے کی کیا وجہ ہے؟
یہاں پہنچ کر جواب یہی ہوگا کہ مشیتِ ایزدی اسی کو مقتضی ہوئی کہ تفضیل و ترجیح پر دونوں نظام قائم کیے جائیں، یعنی گفتگو مشیت ہی پر ختم ہوگئی کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا اور یوں ہی کر دیا، تو جو بات دو قدم آگے چل کر ماننی پڑے، وہ دو قدم پہلے ہی کیوں نہ مان لی جائے، تاکہ گفتگو کا سلسلہ یہیں ختم ہو جائے۔
یہ جواب تحقیقی ہے، اس کے سوا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، اور یہ جواب گو دقیق ہے اور کم علم لوگوں اور عوام کے نزدیک مشکل اور آج کل کے مذاق کے خلاف ہے، لیکن بالکل حق اور صحیح ہے اس پر کوئی اشکالِ عقلی نہیں پڑتا۔ قرآن شریف کی بہت سی آیتیں اس پر ناطق ہیں۔
مثلاً: ﴿اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ۝﴾[1]، ﴿وَلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ ۝ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[2] وغیرها من الآیات.

ترجمہ: تحقیق اللہ تعالیٰ کرنے والا ہے جس بات کو چاہے۔
اس سے اختیارِ مطلق ثابت ہوا، جس پر ہمارے جواب کی بنا ہے۔
ترجمہ دوسری آیت کا یہ ہے کہ:
ہمیشہ رہیں گے آدمی اختلاف کرنے والے، سوا اس کے کہ جس پر حق تعالیٰ رحم فرماویں (کہ اس کو اسی اختلاف میں راہِ حق دکھاویں گے) اور اسی واسطے حق تعالیٰ نے پیدا کیا ہے ان کو۔

---

[1] هود: ۱۰۷ [2] هود: ۱۱۸-۱۱۹

....

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے (نعوذ باللہ!) کسی مجبوری سے ایسا نہیں کیا کہ اختلاف ہو، بلکہ قصداً اور ارادتاً کیا ہے، کیوں کہ وہ فعال لما یرید ہیں، یعنی مختار مطلق ہیں، جن کی اس بات میں کوئی نظیر نہیں پیش کی جاسکتی۔

اصل مسئلہ یہی ہوا کہ افعالِ باری تعالیٰ عز اسمہ کسی ضرورت اور مصلحت کے تابع نہیں، بلکہ ضرورت ان کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئی اور مصلحت ان کے افعال کے تابع ہے

ہر چہ آں خسرو کند شیریں بود

تو اصلی جواب یہی ہوا اور تقریب إلى الفهم کے لیے دوسرے جواب میں ہم نے بعض مصلحتیں بھی ظنی اور قطعی ہونے کی بیان کر دیں۔ واللّٰہ أعلم و علمه أتم.

اصولِ موضوعہ کا بیان ختم ہوا۔

اب آگے اصل مقاصد آتے ہیں جو ان اصولِ موضوعہ پر مبنی ہیں۔

انتباہِ اوّل
متعلق حدوثِ مادّہ

سائنس کے اتباع و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں جو کہ اساسِ اعظم اسلام کا ہے، دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں، اور ان غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے۔ چناں چہ عن قریب معلوم ہوتا ہے۔

• دنیا میں دو چیزیں ہیں: ۱- دہریت ۲- اور مذہب۔

مذہب کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے وجود میں خود کو کسی دوسرے کا محتاج سمجھے، جب وجود میں محتاج سمجھے گا تو جس سے وجود ملا ہے اس کو اپنا حاکم بھی سمجھے گا، یعنی تمام افعال میں اپنے آپ کو اس کا پابند کہے گا۔ بالفاظِ دیگر اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ کا قائل ہوگا۔

اور دہریت کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اور کسی چیز کو وجود میں کسی کا محتاج نہ سمجھے۔ جب کسی کا محتاج نہ سمجھے گا تو کسی بات میں بھی کسی کا پابند کیوں ہوگا؟

ان دونوں میں سے یعنی مذہب اور دہریت میں سے دہریت تو بالکل باطل، اور اس کے لیے ہم کو دلیلوں کے بیان کرنے میں طول دینے کی ضرورت نہیں۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ایسے آدمی کا جواب جو دنیا کو کسی بنانے والے کا محتاج نہ سمجھے اس طرح دینا چاہیے کہ پیچھے سے آکر ایک لاٹھی اس کے مارے اور فوراً غائب ہوجائے۔ جب وہ مارنے والے کی تلاش کرے اور اس سے انتقام لینا چاہے تو اس سے کہہ دیا جائے کہ یہ لاٹھی تیرے از خود آکر لگ گئی ہے، کوئی مارنے والا اس کا نہیں تھا۔ اس سے اس کی تسلی نہ ہوگی، اور جواب میں یہی کہے گا کہ لاٹھی بلا کسی مارنے والے کے کیسے لگ گئی؟ ضرب بلا ضارب کے یعنی فعل بلا فاعل کے کیسے ہوسکتا ہے؟ بس یہی جواب اس کی دہریت کے باطل کرنے کے لیے کافی ہوجائے گا، چوں کہ جب اتنا سا کام بلا کرنے والے کے نہیں ہوسکتا تو اتنے بڑے کام جو دنیا میں ہو رہے ہیں جن کے اصول اور ذرائع کا احاطہ بھی اب تک بڑے بڑے دماغوں سے نہیں ہوسکا، وہ از خود کیسے ہوسکتے ہیں؟

اس دہری کی عقل اس بدوی سے بھی کم ہے جس نے یہ کہا تھا کہ

البعرة تدل علی البعیر، والأثر یدل علی المسیر، فالسماء ذات الأبراج، والأرض ذات فجاج، کیف لا تدل علی العلیم الخبیر؟

یعنی ایک مینگنی اونٹ کی جنگل میں پڑی ہوئی ملتی ہے تو اس سے یقین کر لیتے ہیں کہ ادھر کو اونٹ گیا۔ پھر اتنا بڑا جہان دیکھ کر کیسے نہ سمجھیں کہ کوئی بڑا دانا اور بینا اس کا بنانے والا ہے؟

الغرض دہریت تو بدیہی البطلان ہے اور نہ یہاں ہم کو اس سے کچھ زیادہ بحث کرنی ہے۔ یہاں مقصود دہریت اور مذہب کا مقابلہ نہیں ہے، بلکہ اسلام اور دیگر مذاہب کا مقابلہ بھی مقصود نہیں، تمام کتاب سے مقصود ان شکوک کا رفع کرنا ہے جو فی زمانہ اہلِ اسلام کو اسلام کے بعض اصول وفروع میں پڑ گئے ہیں۔ یہاں جو کچھ تقریر دہریت اور مذہب کے بارے میں کی گئی، وہ صرف بطور تمہید ہے۔

• اب سمجھیے کہ جب ہر مذہب والا دہریت کو باطل کہتا ہے تو یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ کوئی مذہب اختیار کرنا ضروری ہے، اور بیانِ سابق سے یعنی دہریت کے بطلان کی تقریر سے واضح ہو چکا کہ ہر مذہب والا اللہ تعالیٰ کا قائل ہے، کیوں کہ بمقابلہ دہریت کے، مذہب کے معنی بھی تھے کہ انسان اللہ تعالیٰ کا قائل ہو۔

• تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہر مذہب والا اللہ تعالیٰ کا قائل ہے تو کیا سب مذاہب ایک ہیں اور حق ہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہو سکتا ہے، کوئی اہلِ حق نہیں کہہ سکتا کہ سب مذاہب ایک ہیں، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو باہم مذاہب میں جنگ و جدل اور مناظرہ مباحثہ کیوں ہوتا؟

• جب یہ واضح ہو گیا کہ سب مذاہب باوجود اللہ کے ماننے کے، ایک نہیں ہیں تو یہ بات بھی واجب التسلیم ہے کہ سب مذاہب حق بھی نہیں ہیں۔ مذاہب میں بھی حق و باطل ہیں تو پھر مذاہب میں فرق کرنا اور یہ کہنا کہ فلاں مذہب حق ہے اور فلاں باطل اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

• لامحالہ کہنا پڑے گا کہ صرف یہ کہنا کافی نہیں کہ ہم خدا کے قائل ہیں، بلکہ اس کے ساتھ کوئی قید اور بھی ہے جس کے بغیر مذہب میں امتیاز نہیں ہوسکتا، اور سوا اس کے کوئی معیار نہیں جس سے پہچان سکیں کہ اب ہم نے مذہب حق اختیار کیا۔ وہ قید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اسی طرح پہچاننا ضروری ہے جس طرح کہ واقع میں ہے، جس سے اس کی خدائی سچے معنوں میں خدائی کہلائی جاسکے۔ یہ قید ایسی ہے کہ نہ کوئی مذہب والا اس کے ضروری ہونے سے انکار کرسکتا ہے اور نہ بلا اس کے کسی مذہب کی تعیین ہوسکتی ہے۔

اگر اس قید کو اٹھادیں تو پھر سب مذہب ایک ہوجائیں گے اور سب مذہبوں کو حق ماننا پڑے گا، حالاں کہ یہ بات خود بدیہی البطلان ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کوئی مذہب والا بھی اس کو نہیں مانتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قید بھی سب کے نزدیک ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صرف نفس ذات کو مان لینا کافی نہیں، بلکہ مع کچھ قیود کے ماننا پڑے گا، ان قیود کو "صفات" کہتے ہیں۔ ہر مذہب مدعی ہے کہ صفات الٰہی کو ہمارا مذہب صحیح بتلاتا ہے اور دوسرا مذہب غلط بتاتا ہے۔ یہی مسئلہ مدار کار مناظروں اور مباحثوں اور مذہبی فیصلوں کا ہے۔ اسی کے متعلق اسلام کو دعویٰ ہے کہ صحیح معنوں میں صفات الٰہی کو میں ہی بتاسکتا ہوں۔ اس کے لیے علم کلام مدون ہے، اور اس میں ہمیشہ علمائے اسلام نے دیگر مذاہب کو شکست دی ہے۔

اس بیان کو طول دینے کی چنداں حاجت نہیں، صرف یہ کہنا ہے کہ اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کو صرف اس طرح ماننے سے براءت نہیں ہوسکتی کہ ہم خدا کو مانتے ہیں، اور دہریت کو باطل سمجھتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو مع صفات کے ماننا ضروری ہے۔

بلا اس کے اللہ تعالیٰ کو ماننا صحیح معنی میں ماننا ہی نہیں کہا جاسکتا، بلا اس کے خدا کو ماننا ایسا ہے جیسے کوئی کسی چیز کو انسان مانے، مگر نہ اس میں حیات کو مانے، نہ حواس وہوش کو، نہ عقل کو، نہ صورت شکل کو، بلکہ ایک مٹی کے تودے کو انسان کہے، اگر کوئی ایسا کرے تو کہا جائے گا کہ یہ جانتا ہی نہیں کہ انسان کس کو کہتے ہیں؟ اسی طرح جو کوئی خدا کو بلا صفات کے یا بلا صفات کے

....

ساتھ مانتا ہے، اس کو بھی معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کس کو کہتے ہیں؟ جب وہ اللہ کی حقیقت ہی کو نہیں جانتا، تو اللہ کو ماننا اس کا صحیح کہاں ہوا؟

"اب ہمارا دعویٰ ہے کہ خدا کی صفات صحیح طور پر اسلام ہی نے بیان کیے ہیں"

اس دعوے کا اعلان ہمیشہ سے کیا گیا اور کیا جارہا ہے، ہمیشہ علمائے اسلام اس دعوے میں دیگر مذاہب پر غالب رہے ہیں۔ یہاں چوں کہ اہلِ اسلام ہی مخاطب ہیں جو مذہب اسلام کی تصدیق اور تسلیم کرنے کے مدعی ہیں، لہٰذا ان دلیلوں کو چھوڑ کر جو غیر مذاہب کے سامنے پیش کی جاتی ہیں، مخاطبین سے کہا جاتا ہے کہ جب آپ مسلمان ہونے کے مدعی ہیں تو اللہ تعالیٰ کو مع ان صفات کے ماننا پڑے گا جو مذہبِ اسلام میں بیان ہوئی ہیں، جب ہی آپ اپنے آپ کو مسلمان کہہ سکیں گے، اور اگر کوئی اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ نہ مانے جو مذہبِ اسلام میں بیان ہوتی ہیں، وہ مسلمان نہیں کہا جاسکتا گو وہ اپنا دل خوش کرلے اور زبان سے کہتا ہے کہ میں مسلمان ہوں۔

اور غور سے دیکھا جائے تو یہ شخص نہ صرف اسلام سے خارج ہے، بلکہ دہریت سے بھی نہیں بچ سکا، کیوں کہ اسلام کی طرف سے جن دلائل سے دیگران مذاہب کا بطلان کیا جاتا ہے جو صفاتِ الٰہی میں غلطی کرتے ہیں، ان سب دلیلوں کا خلاصہ دلیلِ خلف ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ جن صفات کے ساتھ تم اللہ تعالیٰ کو مانتے ہو، ان کو ماننے سے اللہ کی ذات ہی اڑ جاتی ہے، اور یہ خلاف مفروض ہے، یعنی اس دعوے کے خلاف ہے جس کے اثبات کے لیے دلیل لائی جاتی تھی، صفات کو خدا کی خدائی صفات بیان کے واسطے مانا جاتا تھا، اور ان صفات سے وہ خدائی ہی اڑ گئی اس کو دلیلِ خلف کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو بلا ان صفات کے مانے ہوئے جو مذہب اسلام نے ثابت کی ہیں ماننا بالکل اللہ تعالیٰ کا انکار ہے اور یہی دہریت ہے۔ تو یہ کہنا ہمارا صحیح ہوگیا کہ وہ مسلمان جو اللہ تعالیٰ کو مع ان تمام صفات کے نہ مانے جو مذہبِ اسلام میں بتائی گئی ہیں، وہ نہ

....

صرف اسلام سے خارج ہوا، بلکہ دہریت میں مبتلا ہوا، جس سے وہ بچنا چاہتا تھا۔

الغرض اسلام صحیح جب ہی ہے کہ جب کہ اللہ تعالیٰ کو مع ان تمام صفات کے مانا جائے جو اسلام نے تعلیم فرمائی ہیں، اور اسی وقت توحید کو صحیح توحید کہہ سکیں گے۔ آج کل مسلمانوں کو سائنس کی چرچا، اور اس کی طرف میلان، اور اس میں انہماک کے، اور اس کی طرف حسن اعتقاد کے اس توحید کے بارے میں دو غلطیاں ایسی واقع ہوئی ہیں کہ جن کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ صحیح توحید کے قائل رہے، اور ہم کہہ چکے ہیں کہ توحید جب ہی معتبر ہے جب صحیح ہو۔

جب یہ صحیح توحید کے قائل نہ رہے تو نعوذ باللہ اسلام سے خروج لازم آتا ہے، کیوں کہ توحید ہی اصل اصول مذہب اور بنائے اسلام ہے۔ یوں تو ہر مذہب والا توحید کا مدعی ہے، پھر اپنے آپ کو مسلمان کہنے کی کیا ضرورت ہے؟ کسی قوم میں شمار کرلو توحید کا نام تو رہے گا ہی، جب اپنے آپ کو مسلمان کہا تو لازم آیا کہ اسی توحید کے قائل ہوں جو مذہب اسلام میں ہے اور جو درحقیقت صحیح اور سچی توحید ہے۔

لطف یہ ہے کہ سائنس کی بدولت وہ توحید بھی گئی اور سائنس کے بھی پورے متبع نہ ہوئے، کیوں کہ سائنس سے مراد ہماری آج کل کا سائنس ہے جو نفس خدا کی ذات ہی کا قائل نہیں، صرف یہ کہتا ہے کہ دنیا کے کام سب کے سب موجودات کی کششوں اور خواص طبعی سے چل رہے ہیں۔ یہ لوگ بوجہ مسلمان ہونے کے، مدعی ہونے کے، خدا کے قائل ہیں، اس واسطے تو سائنس کے خلاف رہے اور اسلام سے اس واسطے علیحدہ ہوگئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اس طرح قائل نہیں جس طرح اسلام نے بتایا، اور جس طرح قائل ہونا ضروری تھا جیسا کہ ہم نے مشرح بیان کیا، لہٰذا لا الی هولاء ولا الی هولاء کے مصداق ہوئے۔ وہ دو غلطیاں یہ ہیں:

ایک میں تو اللہ تعالیٰ کی اس صفت میں جو ذات خداوندی کے ساتھ خاص ہے دوسرے کو شریک کرنا لازم آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ توحید اور شرک دو متضاد چیزیں ہیں، موحد کو شرک

ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا، یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔

سے کیا علاقہ؟ یہ مسئلہ قِدمِ مادّہ کا ہے، قدیم ہونا ایسی صفت ہے کہ ذات پاک خداوندی عز اسمہ کے سوا کسی کے واسطے نہیں مانی جاسکتی۔

آج کل مسلمان سائنس کے دھوکوں میں آ کر اس طرف جھک گئے ہیں، اور ان کو اس مسئلے میں کچھ تردد پیدا ہو گیا ہے (اس کا بیان اس اختیاہ اول میں ہوگا)۔

اور دوسری غلطی میں اللہ تعالیٰ کی ذات پاک سے ایک صفت کی نفی لازم آتی ہے، وہ قدرتِ عامہ کا مسئلہ ہے (اس کا بیان اختیاہ دوم میں آئے گا)۔

بڑی شکایت مسلمانوں سے یہ ہے کہ اگر ان کو سائنسِ حال کی تعلیم یا سائنس دانوں کی صحبت کی وجہ سے اس قسم کے ترددات پیش آتے ہیں تو ان کو علمائے اسلام کے سامنے پیش کیوں نہیں کرتے؟ علمائے اسلام کا فلسفہ (علم کلام) ایسا زبردست اور حاوی اور جامع علم ہے کہ ہمیشہ مخالفین کو نیچا دکھایا ہے، اور کبھی کسی خیال اور عقیدے والے کو اس کے سامنے سوائے سر جھکانے کے کچھ نہیں بن پڑا۔ قِدمِ مادّہ کا مسئلہ آج کل بھی آریوں کی وجہ سے چھڑا ہوا ہے اور بارہا اس پر مناظرے اور مباحثے ہو چکے ہیں، اور علمائے اسلام کی طرف سے اس پر مستقل رسالے لکھے جا چکے ہیں جن کا جواب کوئی نہیں دے سکا، ہاں تھوڑی بہت تلاش شرط ہے۔

ادارہ اسلامیات لاہور (کتب خانہ قاسمی دیوبند) اور بہت کتب خانوں سے ایسی کتابیں مل سکتی ہیں۔

پہلی غلطی کا بیان

وہ غلطی یہ ہے کہ خیال ہو گیا ہے کہ دنیا میں ہزاروں، لاکھوں قسم کی مخلوق ہے، جن میں طرح طرح کے تغیرات ہوتے رہتے ہیں، مثلاً: آدمی زندہ ہے، پھر مر جاتا ہے، پھر اس کو مٹی میں دفن کر دیتے ہیں تو وہ چند روز میں مٹی بن جاتا ہے، پھر فرض کرو کہ اس قبر پر ہل چل جاتا

اور حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں، مگر ان کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی، گو اس میں ایک لفظی تلبیس سے کام لیا گیا ہے۔ چناں چہ "ہدایۃ الحکمۃ" وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے، اور احقر نے "درایۃ العصمۃ" میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے۔ اور اہلِ سائنس متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں۔

ہے اور دانہ بو دیا جاتا ہے، پھر اس سے ایک درخت پیدا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ درخت اسی مٹی کے اجزا سے بنا ہے جس میں مردے کے اجزا شامل تھے، پھر وہ درخت کسی کی غذا بن جاتا ہے اور گوشت پوست کی صورت اختیار کرتا ہے، پھر مٹی ہوتا ہے۔

غرض ہزاروں تغیرات ہوتے ہیں، مگر یہ نہیں ہوتا کہ کوئی چیز نہ رہے، کسی نہ کسی صورت میں اس کا وجود رہتا ہے، کوئی صورت ایسی نہیں سمجھ میں آتی کہ ایک چیز مٹتے مٹتے فانی محض ہو جائے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ کوئی چیز معدوم محض نہیں ہو سکتی، یہ تو زمانہ مستقبل کے متعلق ہوا۔

اسی طرح زمانہ ماضی کا بھی حال ہے کہ جس چیز کو ہم موجود پاتے ہیں اس کو بھی ایسا نہیں پاتے کہ عدمِ محض سے وجود میں آئی ہو، بلکہ وہ چیز پہلے کچھ اور تھی اور اس سے پہلے کچھ اور، اور اس سے پہلے کچھ اور، غرض کوئی وقت ایسا نہیں پایا گیا کہ وہ چیز کچھ بھی نہ ہو۔

• اس سے ثابت ہوا کہ کسی صورت میں مخلوق کا وجود ہمیشہ سے ہے اور کسی صورت میں ہمیشہ رہے گا۔ بالفاظِ دیگر صورت بدلتی رہتی اور فنا ہوتی جاتی ہے، مگر صورت کے اندر کوئی چیز ایسی بھی ہے جو موجود رہتی ہے اور کسی حال میں فنا نہیں ہوتی، اسی چیز کا نام مادہ رکھ دیا جاتا ہے۔ ثابت ہوا کہ مادہ ازلی ابدی یا انادی ہے۔

یہ ایسی تقریر ہے کہ اس کے جال میں عوام اور ان پڑھ لوگ ضرور ہی آجاتے ہیں۔ آریہ لوگ دیہات میں جاہلوں کے سامنے یہ تقریر کرتے ہیں اور اس سے مادہ کا انادی (قدیم) ہونا ثابت کرتے ہیں، اور اس سے آواگون (تناسخ) ثابت کرتے ہیں کہ دیکھو بدیہی اور کھلی ہوئی

....

بات ہے کہ کوئی چیز ہست سے نیست نہیں ہوتی، صرف جون بدلتا ہے، ابھی آدمی تھا، ابھی خاک ہوگیا، پھر درخت بن گیا، پھر اس کو کسی جانور نے کھالیا، اس کا جزو بدن بن گیا، اور جانور ہوگیا۔ اتنے تغیر میں تین جون بدلے، خاک کے جون میں آیا، پھر درخت کے جون میں آیا، پھر حیوان کے جون میں، اسی طرح سے برابر جون کی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

بے چارے عوام ان کے دھوکوں کو کیا جانیں؟ ایسی کھلی ہوئی بات سن کر تردد میں پڑجاتے ہیں کہ یہ تو بالکل کھلی ہوئی بات ہے، اس میں کیا جھوٹ ہے؟ چوں کہ آواگون کا ذکر آگیا، اس واسطے بہت اختصار کے ساتھ ہم یہیں ان کے دھوکے کی قلعی کھولے دیتے ہیں، تاکہ ناظرین میں سے کسی کے دل میں تردد نہ رہے۔

• سمجھ لینا چاہیے کہ آواگون کے معنی ان کے نزدیک بھی یہ نہیں ہیں کہ مادّی جسم میں تغیرات ہونا، یعنی گوشت پوست سے خاک بننا، اور خاک سے دانہ اور دانہ سے درخت، اور درخت سے حیوان بن جانا، اس کو عوام کے سامنے محض فریب اور دھوکہ دینے کے واسطے بیان کردیتے ہیں، بلکہ آواگون کے معنی یہ ہیں کہ جیو (روح) کسی قالب میں رہ کر جیسے کرم (اعمال) کرے، اس کو بطور جزا سزا کے دوسرے قالب میں پھر دنیا میں بھیجا جاتا ہے، اگر پہلے قالب میں اچھے کرم کیے ہیں تو دوسرا قالب اچھا ملتا ہے، مثلاً: گائے کا قالب ملتا ہے، اور اگر برے کرم کیے ہیں تو برا قالب، مثلاً: کیڑوں مکوڑوں، چھپکلی، بندر، سور کا قالب ملتا ہے۔ پھر اس قالب میں اگر وہ اچھے کرم کرتا ہے تو دوبارہ اچھا قالب مل جاتا ہے، اور برے کرتا ہے تو اس سے بھی برا قالب ملتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جسم کے سڑنے، گلنے، مٹی بننے، درخت بننے، حیوان کا جزو بن جانے کا نام آواگون نہیں ہے، جس کو وہ کھلے طور پر دکھا دیتے ہیں، بلکہ روح کے دوبارہ دنیا میں کسی قالب میں آنے کا نام ہے۔ اور یہ بات آنکھوں دیکھے نہیں نظر آسکتی، کیوں کہ روح آنکھ سے نظر نہیں آتی تو وہ تقریر تو محض جھوٹ اور دھوکہ ہوئی، اور روح کے لیے جزا وسزا کے لیے جون

....

بدلنا آنکھوں سے نظر نہیں آسکتا، اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ سو دلیل اس کو ثابت تو کیا کرتی اس کو غلط ثابت کرتی ہے، کیوں کہ آواگون کے مسئلے سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی قالب بھی ملے کرم کے بدلے ملتا ہے۔

• ہم پوچھتے ہیں کہ کوئی کرم بھی ہو، روح سے وہ کرم جب ہی تو ہوسکتا ہے جب کہ کسی قالب میں آجاوے، تو سب سے پہلا قالب اچھا یا برا روح کو کیسے ملا تھا؟ جب کہ اس نے کوئی کرم نہیں کیا تھا۔ ضرور ماننا پڑے گا کہ پہلے کوئی قالب بلا کسی وجہ کے ملا تھا، جب پہلا قالب (جون) بلا کرم کے ملا تھا تو دوسرے جونوں کے بلا کرم ملنے پر کیا اشکال ہوسکتا ہے؟

ثابت ہوا کہ اگر ایک ہی روح مختلف جونوں (قالبوں) میں آتی بھی ہو تو یہ کوئی ضروری بات نہیں کہ کرموں کے بدلے آتی ہو۔ اور اسی کی کیا دلیل ہے کہ روح مختلف جونوں میں آتی ہے؟ اس کے لیے بھی دلیل چاہیے اور دلیل ہے نہیں، اور یہ آنکھ سے دیکھنے کی چیز نہیں تو اس کو سوائے توہم پرستی کے اور کیا کہہ سکتے ہیں؟

• اب سوال کیا جائے گا کہ ضرور کسی برے یا اچھے عمل پر پرلو کا خاتمہ ہوگا، اس کی جزا سزا کہاں گئی؟ اگر کرم کے لیے جزا سزا لازم ہے (جس کی بنا پر جون بدلنے اور آواگون کے قائل ہوئے تھے) تو اس کا لزوم اب کہاں گیا؟ اور اگر لازم نہ تھی تو اس چکر کے شروع ہی سے کیوں قائل ہوئے؟ وہی عقیدہ کیوں نہ اختیار کیا جو اسلام نے تعلیم دیا تھا؟

تو آواگون آیا گیا ہوا، اور اہلِ اسلام کا یہ عقیدہ صحیح رہا کہ حق تعالیٰ نے روح کو انسانی قالب دیا اور دنیا میں بھیجا اور اختیار دیا کہ وہ نیک یا بد عمل کرے۔ دنیا صرف ایک دفعہ کے لیے انسان کا دارالعمل ہے، جیسے عمل ہوں گے اس کی جزا ایک دن دی جائے گی جس کا نام قیامت کا دن ہے۔ لطف یہ ہے کہ قائلینِ آواگون بھی جونوں کی تبدیلی کے لیے ایک حد کے قائل ہیں، کیوں کہ یوں کہتے ہیں کہ ایک پرلو (عالم کا دور) ایک ارب بتیس کروڑ سال کا ہوتا ہے۔ اس کے بعد اتنی ہی مدت تک دنیا کا وجود نہیں رہتا، پھر دوسری پرلو شروع ہوتا ہے اور

اسی طرح سلسلہ چلا جاتا ہے۔

• اور اگر کوئی آواگون کے معنی یہی لے کہ جسم کا سڑنا، گلنا، مٹی ہوجانا، درخت بن جانا سب آواگون ہے تو ہم اس کی تردید دیکھتی آنکھوں اس طرح کرسکتے ہیں کہ قائلین آواگون کے نزدیک جون بدلنے کے لیے کچھ قواعد واحکام بھی مقرر ہیں، مثلاً: اچھے کرم والا گائے کی جون میں جاتا ہے اور برے کرم والا سور کے جون میں، مثلاً: تو ہم یہ کرسکتے ہیں کہ کوئی کیسا ہی نیکوکار اور مہاتما ہو، ہم اس کے گوشت کو کاٹ کر سور کو کھلاویں تو ظاہر ہے کہ وہ اس کا جزو بدن ہوجاوے گا اور وہ مہاتما سور کے قالب میں پہنچ جاویں گے۔

اسی طرح ایک شخص کیسا ہی بدکار ہو اس کا گوشت گائے کو یا کسی انسان کو کھلاویں، وہ گائے کا یا انسان کا جزو بدن بن جائے گا، وہ گائے کے جون میں پہنچ جائے گا۔ غرض یہ محض دھوکہ اور تلبیس ہے کہ جسم کے تغیرات سے آواگون ثابت کرتے ہیں۔ آواگون کی حقیقت روح کا مختلف قالبوں میں آنا ہے اور وہ دلیلِ مذکور سے باطل ہے، جیسا کہ بیان ہوا۔ (تناسخ کی تردید میں علما نے مستقل رسالے لکھے ہیں، مثلاً: ''رد تناسخ'' مصنفہ مولانا مرتضی حسن صاحب)

• تناسخ کی بحث ضمناً آگئی تھی، اصل گفتگو یہ تھی کہ دنیا میں کسی چیز کو معدومِ محض ہوتے نہیں دیکھا جاتا، صرف صورتوں کا اختلاف دیکھا جاتا ہے، اس سے یہ عقیدہ قائم کرلیا کہ مادہ قدیم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کی یہ موجودہ حالت دیکھ کر کہ کوئی چیز معدومِ محض نہیں ہوتی، بلکہ صرف صورت بدلتی ہے اور کوئی چیز عدمِ محض سے وجود میں نہیں آتی، بلکہ ایک صورت چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کرلیتی ہے، اس سے یہ حکم تو لگا سکتے ہیں کہ ایسا ہی دیکھا گیا ہے، لیکن یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ اس کے خلاف کبھی نہیں ہوا، یا کبھی ہو نہیں سکتا، کیوں کہ یہ حکم لگانا اس کے واجب ہونے کا دعوی کرتا ہے اور اس کے خلاف کو محال کہنے کا دعوی کرتا ہے۔

اور معقولات میں یہ بات طے ہوچکی ہے کہ جملہ چیزیں تین قسم سے باہر نہیں:

مثل دیگر دعاوی[1] کے اس میں بھی محض تخمین[2] کی حکمت سے کام لیا ہے، یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات[3] موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے؟

۱- یا واجب (ضروری) ہیں ۲- یا ممتنع (محال) ہیں ۳- یا ممکن ہیں۔

"واجب" وہ ہے جس کے موجود ہونے کے ضروری ہونے پر دلیلِ عقلی قائم ہو، جیسے: وجودِ باری تعالیٰ عز اسمہ۔ اور "ممتنع" وہ ہے جس کے نہ ہو سکنے پر دلیلِ عقلی قائم ہو، جیسے: اجتماعِ نقیضین، مثلاً: کوئی یوں کہے کہ زید اس وقت موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ اور جس چیز کے نہ وجود کے ضروری ہونے پر دلیلِ عقلی موجود ہو، نہ ممتنع ہونے پر، وہ سب چیزیں ممکن ہیں، یعنی اگر اس کا وجود ہو جاوے تو عقلاً منع نہیں اور عدم ہو جاوے تو عقلاً منع نہیں۔

• اب ہم پوچھتے ہیں کہ عدمِ محض سے وجود میں آنا، یا موجود چیز کا معدومِ محض ہو جانا، ان تینوں قسموں میں سے کس میں داخل ہے؟ واجب ہے؟ یا ممتنع؟ یا ممکن؟ واجب تو کوئی بھی نہیں کہتا، فریقِ مقابل ممتنع کہتا ہے، از روئے تقریرِ مذکور اس کے لیے دلیلِ عقلی کی ضرورت ہے، اس پر کوئی دلیلِ عقلی نہیں لا سکتا، تو لامحالہ تیسری قسم میں داخل رہے گا جس کا نام ممکن ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ عدمِ محض سے کوئی چیز وجود میں آوے، یا وجود سے عدمِ محض میں چلی جاوے اور اس پر جو دلیل لائی گئی ہے کہ تجربہ کر لو کہ کوئی چیز عدمِ محض سے وجود میں نہیں آتی، نہ ہم موجودہ چیز کو فانی محض کر سکتے ہیں، صرف صورتوں کی تبدیلی ہوتی ہے۔

تو جو لوگ معقولی اور فلسفہ دان ہیں وہ جانتے ہیں کہ اس دلیل کو استقرا (تجربہ، تلاش) کہتے ہیں، اس کو دلیلِ عقلی نہیں کہتے، اس سے صرف اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ ہم نے جہاں تک تلاش کیا ایسا ہی پایا، یا یہ کہ ہماری قدرت اتنی ہی ہے کہ تبدیلِ صورت کر سکتے ہیں، ایجاد

---

[1] جمع دعویٰ۔ [2] اٹکل۔ [3] کائنات۔

سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انحائے[1] وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو، آخر ان وجودات[2] اور اس وجود[3] میں فرق کیا ہے؟

محض یا اعدام محض نہیں کر سکتے تو اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ واقع میں کبھی ایسا نہیں ہوا اور نہ ہو سکتا ہے، یا ہمارے سوا کوئی دوسرا بھی ایسا نہیں کر سکتا؟

بہت موٹی بات ہے کہ اگر ایک اپاہج اور غریب آدمی سے کہا جائے کہ تو مہاسنکھ روپیہ پیدا کر لے تو وہ جواب میں یہ تو کہہ سکتا ہے کہ مجھ سے ایسا ہونا ناممکن ہے، لیکن یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ مہاسنکھ روپیہ پیدا ہونا فی نفس الامر محال ہے، اور اس کے اپنے لیے مہاسنکھ روپیہ ہونے کو ناممکن کہنے کے معنی بھی اہلِ عقل کے نزدیک اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے کہ مستبعد ہے، محالِ عقلی کوئی نہیں کہہ سکتا، کیوں کہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا شخص جو مہاسنکھ روپے کا مالک ہو، اس کو وہ سب روپیہ ہبہ کر دے تو اس کے پاس مہاسنکھ روپیہ ہو جاوے گا۔ اور محالِ عقلی وہ ہوتا ہے جس کا وجود دلیلِ عقلی سے باطل ہو، اور کبھی ہو ہی نہ سکے، جیسے اجتماع نقیضین۔

بنابریں ہم نے اگر دنیا میں یہی دیکھا ہے کہ وجودِ محض یا فنائے محض نہیں ہوتا، یا ہم ایجادِ محض یا افنائے محض نہیں کر سکتے تو اس سے صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے ایسا ہی دیکھا ہے اور ہماری قدرت سے باہر ہے، لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا، اور کسی کی بھی قدرت میں یہ بات نہیں آ سکتی۔

(غلطی یہ ہے کہ آج کل لوگ مستبعد اور محال میں فرق نہیں کرتے، حالاں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ دیکھو: اصول موضوعہ نمبر: ۳) بہت سی چیزیں ایسی پاتے ہیں کہ ہماری قدرت سے باہر ہیں، اور بہت سی چیزیں پاتے ہیں جو ہمیشہ سے موجود ہیں، پھر بھی کوئی اس کا قائل نہیں کہ وہ مطلقاً قدرت سے باہر ہیں، اور کسی کے بھی اختیار کو ان میں دخل نہیں، اور وہ قدیم ہیں۔

---

[1] طریقے۔ [2] یعنی تغیرات کے وجود۔ [3] یعنی مادہ کے وجود۔

پس سمجھ میں نہ آنا تو قِدم اور عدم قِدم میں مشترک، اور قِدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے، اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے، اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔

مثلاً: سورج کو ہم نے ہمیشہ سے نکلتے دیکھا ہے، ساری عمر سے ہم ایسا ہی دیکھتے ہیں اور پہلے لوگوں سے بھی ایسا ہی سنتے چلے آئے ہیں کہ سورج برابر نکلتا ہے، اور ہم اس کے نکلنے کو روک دینے پر قادر نہیں ہیں، تو کیا اس سے سورج قدیم یا مطلقاً قدرت سے باہر ہو جاتا ہے اور کوئی دوسرا بھی اس کو نکلنے سے روک نہیں سکتا؟ بے شک! جس نے اس کو پیدا کیا اور نکالا ہے، وہ ضرور روک سکتا ہے۔ علی ہذا چاند، ستارے، ہوا، پانی، آگ، مٹی کون کہہ سکتا ہے کہ کوئی وقت ایسا ہم نے دیکھا یا سنا ہے کہ یہ چیزیں نہ تھیں؟

علی ہذا آسمان، زمین، شش جہت[1] کہ نہ ہم نے کبھی دیکھا کہ یہ چیزیں نہ تھیں، نہ ایسا سنا، نہ ان سے ہم جدا ہو سکتے ہیں۔ ہماری قدرت سے باہر ہے کہ زمین، آسمان سے نکل جاویں، یا شش جہت کے مقید نہ رہیں۔ تو کیا اس سے لازم آسکتا ہے کہ یہ سب چیزیں قدیم ہوں، یا کسی کی قدرت کو ان میں دخل نہ ہو؟ کوئی بھی اس کا قائل نہیں، بس اتنا کہہ سکتے ہیں کہ ان کے خلاف ہونا مستبعد ہے، یعنی اگر ایسا وقوع میں آوے تو اچنبھے کی بات ہوگی، مگر محال نہیں، اور ہم نہیں کر سکتے تو کیا ہے کوئی قادر ایسا ہو سکتا ہے کہ ایسا کرے، وہ وہی ہے جس نے ان کو بنایا، عز اسمہ و جلت قدرتہ.

غرض ایجاد محض اور فنائے محض کے نہ ہو سکنے پر اور محال و ممتنع ہونے پر، نہ کوئی دلیل ہے نہ کبھی موجود ہوگی۔ ہاں! صرف استقرا یعنی تجربہ ہے، کہ ہم نے ایسا دیکھا نہیں، جس کا نتیجہ صرف استبعاد ہے، جس کا حکم یہ ہے کہ اس کو ممتنع اور محال نہیں کہہ سکتے اور بلا تحقیق خبر کے اس کو

لہٰذا یادتی۔ [1] دایاں بایاں آگے پیچھے اوپر نیچے۔

....

تسلیم کرنا جائز نہیں، لیکن سچی خبر کے بعد بھی اس کو نہ ماننا یہ بھی جائز نہیں، اس صورت میں اگر کوئی نہ مانے تو بعینہ ایسا ہوگا جیسے کوئی کلکتہ کے وجود کا باوجود متواتر خبروں کے انکار کیے جائے، اور کہے: میری اتنی عمر ہوئی، میں نے کبھی کلکتہ نہیں دیکھا، میں سو کوس تک پھر آیا، مگر کلکتہ کہیں نہیں ملا، لہٰذا اس کا وجود ناممکن ہے۔

صرف تجربہ (استقرا) سے دلیلِ عقلی نہیں حاصل ہوتی، صرف یہ ہوتا ہے کہ بظنِ غالب ایک بات ثابت ہو جاتی ہے، جس کا خلاف ممکن ہی رہتا ہے، جس کے متعلق کبھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اگر ہماری قدرت سے باہر ہے تو مطلقاً قدرت سے باہر ہے، اور کوئی قادرِ مطلق ایسا نہیں جو اس کو وجود میں لاسکے، بلکہ یہ بھی خیال کرنا صحیح نہیں کہ اگر بعض افرادِ انسانی کی قدرت سے باہر ہے تو دیگر افرادِ انسانی کی قدرت سے بھی باہر ہے، بلکہ اگر ایک وقت میں تمام افرادِ انسانی کی قدرت سے بھی باہر ہو، تب بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیشہ قدرتِ انسانی سے باہر رہے گی، ممکن ہے کسی وقت قدرتِ انسانی میں آجاوے۔

گراموفون اور بجلی اس کی زندہ نظیریں موجود ہیں کہ اس زمانے سے پہلے کبھی افرادِ انسانی کی قدرت میں نہیں آئی تھیں، اگر آج کل کے عقلا (فلاسفر) اب سے ایک ہزار برس پہلے ہوتے اور کسی اور قوم کے ہاتھوں یہ ایجادیں ہوتیں اور ان کے سامنے یہ کرشمے نقل کیے جاتے، تو فی البدیہہ یہی کہہ اٹھتے کہ یہ محال اور ناممکن اور ممتنع باتیں ہیں، مگر اب اس زمانے میں دیکھ لیجیے کہ گلی گلی میں یہ ایجادیں موجود ہیں۔

فلسفۂ قدیمہ کی وسعتِ نظر دیکھیے کہ انھوں نے اصول ہی یہ نہیں رکھا کہ جس چیز کی ہم نے نظیر نہ دیکھی ہو، یا ہماری قدرت سے باہر ہو وہ ناممکن ہے، بلکہ ان کا اصول یہ ہے کہ جب تک کسی چیز کے محال (ممتنع) ہونے پر دلیلِ عقلی قطعی قائم نہ ہو، وہ ممکن رہتی ہے، اگر کبھی کسی وقت میں بھی وجود میں آجاوے تو انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اور شریعتِ اسلامی کی نظر اس سے بھی زیادہ وسیع ہے، وہ بہت سی ان تحقیقات میں بھی

....

غلطیاں نکالتی ہے جن کو فلسفہ قدیمہ نے بالاتفاق صحیح مانا تھا، جیسے: خلا کا محال ہونا، یا آسمانوں میں خرق والتیام (ٹوٹ پھوٹ) کا محال ہونا وغیرہ وغیرہ۔ (علم کلام کی کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں، یہاں طول دینے کا موقع نہیں)۔

امام متکلمین زمان حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہٗ نے ایک کتاب میں دعویٰ کیا ہے کہ سوائے اجتماع نقیضین کے کوئی دوسری چیز محال عقلی نہیں، جس چیز کو بھی ناممکن کہا جائے اس میں بلا واسطہ یا بالواسطہ اجتماع نقیضین لازم آوے تب تو ناممکن ہے، ورنہ ممکن ہے اور واقع ہوسکتی ہے، بس مختصر معیار کسی چیز کے ہوسکنے یا نہ ہوسکنے کا یہ ہے۔ اور اس کو واقع ہوتے نہ دیکھنا، اور تجربے میں نہ آنا کسی طرح اس کو ناممکن ثابت نہیں کرسکتا۔ خلا کے وجود میں یا آسمان میں ٹوٹ پھوٹ ہونے کو تسلیم کرنے میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا، لہٰذا یہ محال نہیں۔

الحاصل کسی چیز کو عدم محض سے وجود میں آتے نہ دیکھنا، نیز بعدِ وجود اس کو فانی محض ہوتے نہ دیکھنا، اس بات کو نہیں ثابت کرسکتا کہ ایسا ہونا محال اور ناممکن ہے، اور یہ محض تنگ خیالی ہے کہ جو بات ہماری قدرت سے باہر ہے، وہ مطلقاً قدرت سے باہر ہو، اس کے لیے دلیل عقلی کی ضرورت ہے جو اس کا محال ہونا ثابت کرے، اور ایسی دلیل نہ آج تک ہوئی ہے، نہ ہے، نہ ہوسکتی ہے۔ جو دلیل پیش کی جائے گی علمائے اسلام پیش کنندہ کے مسلّمہ اصول ہی سے اس کا رد کرنے کو تیار ہیں۔ آخر حق حق ہے اور باطل باطل ہے۔ باطل کو کیسے ہی رنگ آمیزیاں کرکے دل فریب بنایا جائے، مگر جب دلیل وحجت کی کسوٹی پر کسا جائے گا، دودھ الگ اور پانی الگ ہوجائے گا۔

مصیبت یہ ہے اور اسی بات کی سخت شکایت ہے کہ اہل اسلام ملحدین کی صحبت میں بیٹھتے ہیں، اور ان کی تقریریں سنتے ہیں، اور ان کی کتابیں دیکھتے ہیں، ان میں اس قسم کی باتیں ہوتی ہیں جو اسلام کے خلاف ہیں۔ اول تو بد دینوں کی صحبت اختیار کرنے اور ان کی تقریریں اور تحریریں دیکھنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر ایسا کیا تو کسی محقق عالم سے ان باتوں کو کیوں حل

....

نہیں کر لیتے؟ علمائے اسلام کی پاس وہ علوم ہیں جن کے سامنے سائنس جدید کی تو حقیقت ہی کیا ہے؟ (کیوں کہ ان کی اکثر تحقیقات کی بنا صرف تخمین واستقرا پر ہے، دلیل عقلی کی ماہیت بھی نہیں جانتے) سائنس قدیم کو بھی ہمیشہ نیچا دکھایا ہے۔

اس موضوع پر مستقل کتابیں موجود ہیں، مثلاً: امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف تہافۃ الفلاسفۃ ہے، جس میں فلاسفہ ہی کے مسلمہ اصول سے ان کی ہر ہر بات کی غلطی دکھائی ہے جن کو دیکھ کر بچے بھی ہنستے ہیں کہ فلاسفہ کی باتیں ایسی مہمل ہیں۔ اور احقر کہتا ہے کہ اگر اور کتابوں کے سمجھنے کی لیاقت بھی نہ ہو تو اس کتاب "انتباہات" ہی کو غور وانصاف کے ساتھ اور سائنس سے مرعوب نہ ہو کر مطالعہ کریں تو ان شاء اللہ تعالیٰ کل شبہات کے جواب حل جاویں گے۔

قدم مادّہ کی بحث ادق بحث ہے جس پر آج کل ملحدین خصوصاً آریہ لوگ ہر جگہ غل مچاتے پھرتے ہیں، لیکن کتاب ہذا کو غور سے پڑھیے! حضرت مصنف مدظلہ نے جس خوبی سے دریا کو کوزے میں بھرا ہے اس کی خوبی تو بڑے بڑے اہل علم ہی جان سکتے ہیں، جنھوں نے فلسفے کو بتمام وکمال حاصل کیا ہے، اور اس کی دشوار گزار بحثیں ان کی نظر سے گزری ہیں، وہ حضرت والا کی اس تقریر کو دیکھ کر حیرت میں رہ جائیں گے کہ کس طرح وہ وادی ہائے پرخار، باغ ہائے گلزار بن گئے، اور کس طرح علما کے سمجھنے کے مضامین عوام کے سمجھنے کے قابل ہو گئے، تاہم اغیر اہل علم اور معمولی لیاقت کے آدمی بھی اس کو غور سے پڑھیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ شفا اور شرح صدر حاصل ہوگی، اور اس میں وہ بات پائیں گے جو غالباً کسی دوسری کتاب میں نہ ملے گی۔

چاہیے کہ اس بحث کو غور سے پڑھیں، اور اردو سمجھ کر اس کو معمولی مضمون نہ سمجھیں، یہ کرامت کا مرتبہ ہے کہ حضرت والا نے ایسی مشکل بحث کو اردو میں چند سطروں میں ختم کر دیا۔

جاننا چاہیے کہ مادّہ کے قدیم ہونے کا مسئلہ کچھ آج ہی کا مسئلہ نہیں ہے۔ بعض پرانے فلاسفہ بھی اس طرف گئے ہیں، فرق اتنا ہے کہ پرانے فلاسفروں کی نظر چوں کہ کسی قدر دقیق

وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادۂ قدیمہ کو ایک مدت تک صورتِ جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادّہ کا تجرد[1] صورت سے محال ہے، کیوں کہ اس کی حقیقت ایک شے کا وجود بالقوۃ[2] ہے، اور جس سے فعلیت[3] ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوۃ قابلیت وجود کی ہے۔

ہے، اس واسطے وہ کوئی بات محض ایسے تخمین اور گمان سے نہیں کہتے جیسے فلسفۂ جدیدہ والے کہتے ہیں، بلکہ اس پر حسبِ قواعدِ منطق دلیل قائم کر کے کہتے ہیں، جس میں کچھ مقدمات مسلّمہ ہوتے ہیں، اور ان کے ملانے سے ایک نا معلوم مقدمہ نکل آتا ہے جس کو نتیجہ کہتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ان مقدمات ہی میں کوئی غلطی رہ گئی ہو، یا کسی اور طرح سے کوئی غلطی ہو گئی ہو، جس پر علمائے کلام نے گرفت کی ہو۔

اور آج کل کے فلاسفروں کو دلیل ہی کی ماہیت معلوم نہیں، نہ وہ ترتیبِ مقدمات جانیں، نہ نتیجہ نکالنے کا صحیح طریقہ۔ جو ظن و گمان سے ان کی سمجھ میں آ گیا اس کو صحیح مان لیتے ہیں، اور جو ان کی سمجھ میں نہ آیا اس کو ناممکن اور محال کہہ دیتے ہیں، اور اگر کوئی اعتراض پڑا تو اس کے دفعیہ کی کوئی ایسی توجیہ کر لی کہ اس سے صرف اپنے دل کو سمجھا لیا، چاہے وہ درحقیقت ایسی غلط ہو کہ اس سے وہ اعتراض پورے طور پر نہ اٹھتا ہو، بلکہ ان کے بہت سے مُسلّمات کو صدمہ پہنچتا ہو، اور عقلاً باطل ہی ہو۔

دیکھیے! قِدمِ مادّہ کے مسئلے میں پرانے فلاسفروں نے یہ مانا ہے کہ مادہ قدیم ہے اور چونکہ اس کا وجود بلا کسی صورت کے نہیں ہو سکتا، اس واسطے ایک صورت بھی قدیم ہے، اس کو وہ صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔

ان کا مانا ہوا مسئلہ ہے کہ عالم مرکب ہے ہیولی (مادہ) اور صورت سے، یہ بات بہت ظاہر ہے کہ جو کوئی مادّہ کو قدیم کہے گا اس کو ضرور ماننا پڑے گا کہ جب بھی اس کا وجود ہو کسی

---

[1] خالی ہونا۔ [2] وجود ہو سکنا۔ [3] موجود ہو جانا۔

پس مادّہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین[1] کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادّہ موجود ہی نہ ہوتا، بقدم چہ رسد؟

صورت ہی میں ہوگا۔ لیکن علمائے کلام نے فلسفے کے اس مُسلّم مسئلہ کو انھی کے مُسلّم مقدمات سے دلیل قائم کر کے باطل کیا ہے (وہ دلیل آگے آتی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صورت کو قدیم نہیں مان سکتے، اس کا مفصل بیان آگے آتا ہے۔

اور یہ بات مُسلّم ہے اور فلاسفر خود مانتے ہیں کہ بلا صورت کے مادّہ نہیں ہو سکتا، تو جب صورت کا قدیم ہونا باطل ہوا، تو مادہ کا قدیم ہونا بھی باطل ہو گیا۔)

اب فلسفۂ جدیدہ کی سنیے کہ انھوں نے اس اشکال سے بچنے کے لیے ایک ایسی توجیہ نکالی جس کو سن کو اہلِ علم کے بچے بھی ہنستے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ مادہ کے موجود ہونے کے لیے صورتِ جسمیہ کا ہونا بھی لازم ہے، بلکہ یوں کہہ دیں تو کیا حرج ہے کہ ایک وقت ایسا بھی گزرا ہے کہ مادّہ تھا اور کوئی صورت اس کو حاصل نہ تھی۔ یعنی مادہ صورتِ جسمیہ سے مجرد تھا۔

ان کو یہ بھی نہیں سوجھا کہ اس کہنے کی حقیقت کیا ہے کہ مادّہ عالَم کا موجود تھا اور صورت نہ تھی؟ اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب صرف مادّہ کو مانا جائے اور یوں کہا جائے کہ عالَم کا صرف مادّہ ہے اور ذرات کی یا اجـزاء لا تعجزی کی یا اور کوئی بھی صورت اس نے ایسی نہیں پہنی ہے، اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ عالَم کا وجود بالقوۃ ہے، جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عالَم ایک ایسی فرضی حالت میں ہے کہ آیندہ ذرات کی، یا اجـزاء لا تعجزی کی، یا اور کوئی صورت پہن کر وجود میں آسکتا ہے۔

اور جب یہ کہا جائے کہ موجود ہے تو اس کے معنی یہی ہوں گے کہ بالفعل موجود ہو گیا، اور یہ کس طرح ہو سکتا ہے؟ بلا اس کے کہ اس نے کوئی صورت پہن لی ہو۔ بلفظِ دیگر وجود

---

[1] ضدین۔

....

بالقوۃ کے وقت مادّہ کو قابلیت وجود کی حاصل ہوتی ہے نہ کہ وجود۔

(جو لوگ یوں کہتے ہیں کہ عدم محض سے کسی چیز کا وجود میں آنا، یا وجود کے بعد معدوم محض ہو جانا عقل کے خلاف ہے، کیوں کہ ایسا دیکھا نہیں جاتا، وہ ذرا غور تو کریں کیا یہ بات عقل کے خلاف نہیں کہ مادہ موجود ہو اور کوئی بھی صورت اس میں نہ ہو؟) یہ لوگ ہر بات میں نظیر مانگا کرتے ہیں، ذرا اس کی تو کوئی نظیر دکھا دیں کہ ایک چیز موجود تو ہو مگر کوئی صورت نہ ہو۔

غرض یہ توجیہ ایسی مہمل ہے جس سے ان کا مدعا تو کیا ثابت ہوتا اس کا بطلان ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اس سے اجتماع ضدین لازم آتا ہے، کیوں کہ درحقیقت صورت سے خالی ہونا مادہ کا محال ہے، کیوں کہ وجود بالفعل کے معنی ہی یہ ہیں کہ مادہ کو صورت حاصل ہو، اور جب مادہ کو صورت سے خالی مانا اور یہ بھی کہا کہ مادہ موجود ہے تو یہی تو معنی ہوئے کہ مادہ موجود بالفعل ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔

وجود و عدم کا جمع ہونا اجتماع نقیضین نہیں تو کیا ہے؟ یہ کیسی فاش غلطی ہے؟ جب وجود و عدم دونوں جمع نہیں ہو سکتے، اور مادّہ کو صورت سے خالی ماننے میں ان کا جمع ہونا لازم آتا ہے، تو اس کا نتیجہ تو یہ ہے کہ مادہ موجود ہی نہیں، قدیم اور حادث کی گفتگو تو دور رہی۔ فلسفۂ جدیدہ کی اکثر تحقیقات میں ایسی ہی کھلی ہوئی غلطیاں ہیں۔

اب فلسفۂ قدیم کو لیجیے! تو انھوں نے (جہاں تک ان کی سمجھ نے کام کیا) دلیل سے کام لیا ہے اور وہ دلیل ایسی مہمل نہیں ہے جیسی فلسفۂ جدیدہ کی دلیل تھی، کیوں کہ قواعدِ منطق کے موافق چند مقدمات سے مرتب ہے، اور اس سے باقاعدہ نتیجہ نکالا گیا ہے، اور اس وقت تک ضرور قابل تسلیم تھی اور تسلیم کی گئی تھی جب تک کہ ان کے علم سے بڑھ کر دوسرا علم موجود نہ تھا یعنی علم کلام سامنے نہ آیا تھا، جب علم کلام اس کے سامنے آیا تو اس کی بھی حقیقت فلسفۂ جدیدہ کی دلیل سے زیادہ نہ نکلی، صرف اتنا فرق رہا کہ فلسفۂ جدیدہ نے پہلے ہی قدم پر ٹھوکر کھائی، اور فلسفۂ قدیمہ نے دو تین قدم آگے بڑھ کر ٹھوکر کھائی، حق سے دونوں دور ہی رہے۔

اور اگر فلسفۂ متقدیم کے اجماع سے مادّہ میں کوئی صورت بھی مان لی جائے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے، اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے تحقق[1] نہیں ہوسکتی۔

بیان اس کا یہ ہے کہ فلسفۂ قدیمہ نے اس اشکال کو تو اپنے اوپر نہیں آنے دیا کہ مادہ کو صورت سے مجرد مان کر وجود کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ایک وقت میں ماننا پڑتا ہے جو اجتماع متناقضین ہے، اور یہ مان لیا کہ مادّہ بھی قدیم ہے، اور کوئی نہ کوئی صورت بھی اس کو ہمیشہ حاصل رہی ہے جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں، اور صاف کہہ دیا کہ عالم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور دونوں قدیم ہیں۔ اس سے انھوں نے اپنے دل کو سمجھا لیا، لیکن فضلائے علم کلام ایسی دلیل رکھتے ہیں کہ ایک اس ہی دلیل سے فلسفۂ قدیمہ وجدیدہ دونوں کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔

اس دلیل کے بیان کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ اور صورت شخصیہ کو واضح طور پر بیان کردیں۔ پھر قدم مادّہ کو رد کرنا فلسفۂ قدیمہ وجدیدہ دونوں کے طریق پر آسان ہوگا۔

صورت جسمیہ، نوعیہ اور شخصیہ کا واضح بیان

• ہم اگر ایک کٹورہ بھر پانی لیں تو ہر شخص جانتا ہے کہ یہ پانی ایک چیز ہے اور اس کو اس وقت ایک صورت خاص حاصل ہے کہ نیچے سے گول ہے اور اوپر سے سطح ہے، جس کا قطر مثلاً: چھ انچ کا ہے، حتی کہ اگر ہم کسی صورت سے اس کو جما کر برف کرلیں تو اس کی جسامت اسی طرح کی قائم ہوجائے گی، یہاں تک کہ اگر اس کو کٹورے میں سے نکال لیں تب بھی یہی صورت اس کی قائم رہے گی۔

• اب فرض کرو کہ ہم اس کٹورے کے پانی کو دو جگہ کرلیں تو ظاہر بات ہے کہ اب اس کی جسامت اور صورت بدل جائے گی، یعنی اوپر کا سطح بجائے چھ انچ کے تین انچ رہ جائے

---

[1] موجود۔

پس جب کوئی صورت اس مادّہ میں مانی جائے گی، لامحالہ وہاں صورتِ شخصیہ بھی ہوگی، اور صورتِ شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے۔

گا، اور نیچے کی گولائی بھی پہلے سے گھٹ جائے گی۔ غرض اس پانی کی جسامت کو ایک دوسری شکل حاصل ہو جاوے گی اور ایک پیمائش دو پر تقسیم ہو جاوے گی۔

• اب یہ بہت موٹی بات ہے کہ کوئی چیز تو اس میں کی بدل گئی، جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ شکل نہیں رہی، اور کوئی چیز اس میں بحالِ خود باقی ہے، جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ پانی ہے کہ بڑی ایک شکل چھوڑ کر دو چھوٹی چھوٹی شکلوں میں آ گیا ہے۔ اس پہلی بڑی شکل کو اور نیز ان دو چھوٹی شکلوں کو "صورتِ شخصیہ" کہتے ہیں، یعنی وہ صورت جس سے ایک معین شکل پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کی طرف الگ اشارہ کر سکتے ہیں اور دوسری چیز کی طرف الگ۔

اب فرض کرو کہ ہم کسی صنعت سے پانی کی نوع ہی بدل دیں، مثلاً: اس کو اتنا پکائیں کہ وہ بخارات بن جائے، اور بخارات سے ہوا بن جائے تو اب بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں ایسا تغیر ہوا ہے کہ کوئی چیز تو اس میں کی بدل گئی اور کوئی چیز باقی ہے۔

یعنی پانی کی نوعیت جاتی رہی اور بجائے اس کے ہوا کی نوعیت آ گئی، اور کوئی ایسی چیز ہنوز باقی ہے جس کی طرف اس تبدیلی کی نسبت کرتے ہیں، اور یوں کہتے ہیں کہ اس چیز نے پانی کی نوعیت چھوڑ دی اور ہوا کی نوعیت اختیار کر لی۔ جس بات کو اس نے چھوڑ دیا اس کو "صورتِ نوعیہ" کہتے ہیں اور جو باوجود اس نوعیت کو چھوڑنے کے باقی رہی، اس کو "صورتِ جسمیہ" کہتے ہیں۔

تو ہر چیز میں یہ چار چیزیں ہوتی ہیں:

۱- مادّہ ۲- صورتِ جسمیہ ۳- صورتِ نوعیہ ۴- صورتِ شخصیہ۔

اب ہم ایک فردِ خاص میں اس کی اور زیادہ توضیح کیے دیتے ہیں، تا کہ ناظرین کو سمجھنے میں سہولت ہو:

• فرض کرو کہ زید من جملہ موجودات کے ایک چیز ہے، ظاہر ہے کہ اس میں مادّہ موجود

....

ہے۔اس بات پر کسی دلیل کی اور کسی ثبوت کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس کو سب مانتے ہیں۔

• اب ہم کہتے ہیں کہ مادہ میں بہت سے تغیرات ہو کر زید بنا ہے، مثلاً: زید انسانی صورت اختیار کرنے سے پہلے نطفے کی صورت میں تھا، اوراس سے پہلے مٹی کی صورت میں تھا، اوراس سے پہلے جو کچھ بھی ہو۔

• اب ہم کہتے ہیں کہ کتنے ہی تغیر ہو گئے مادّہ کو بلاصورت کے، مادّہ میں ایسی موجود رہی جس کے ذریعے سے اس کو موجود مانا گیا، اور یوں کہا گیا کہ تغیر سے اس کی شکل بدلتی ہے، اس بات کو"صورت جسمیہ" کہتے ہیں۔وہ بات باوجود تغیرات کے محفوظ رہتی ہے۔

• جب وہ مٹی کی صورت میں آیا تو کوئی بات اس میں ایسی اور بڑھ گئی جس کی وجہ سے مٹی نام رکھنے لگے، اور دوسری انواعِ عالم یعنی آگ اور ہوا اور پانی سے اس کو الگ کہہ سکے، اس صورت کو"صورت نوعیہ" کہتے ہیں۔

یہ صورت نوعیہ بدلتی ہے، کیوں کہ جب مٹی سے نطفے کی صورت میں آیا تو اس نے مٹی کی صورت نوعیہ چھوڑ دی اور نطفے کی صورت نوعیہ پہن لی جس کے ذریعے سے اس کو دوسری مٹی سے پیداشدہ چیزوں سے مثلاً: پتھر، کنکر وغیرہ سے امتیاز کرنے لگے، پھر جب نطفے سے انسانی صورت میں آیا تو نطفے کی صورت نوعیہ چھوڑ دی اور انسانی صورت نوعیہ پہن لی جس کے ذریعے سے اسے گائے، بیل، بھیڑ وغیرہ سے امتیاز کرنے لگے، حالاں کہ یہ سب چیزیں نطفے ہی سے پیداشدہ ہیں۔

اورظاہر ہے کہ زید مطلق نوعِ انسان نہیں، بلکہ نوعِ انسان کا ایک فرد ہے، جیسے: عمرو، بکر وغیرہ بھی اسی نوعِ انسان کے افراد ہیں، تو زید میں اور نیز دیگر ہر ہر فرد میں صورت نوعیہ انسانی کے ساتھ کوئی بات اور بھی شامل ہے جس کے ذریعے سے افراد کو باہم امتیاز ہوتا ہے، اس کا نام"صورت شخصیہ" ہے۔تو زید میں اتنی چیزیں موجود ہیں۔

....

....

پرانے فلاسفران سب کو بالتصریح ثابت کرتے اور مانتے ہیں کائنات کے ہر ہر فرد میں یہ چاروں چیزیں موجود ہیں، اور نئے فلاسفروں کی دوڑ چوں کہ صرف مشاہدات تک ہے، اس واسطے وہ ان ناموں کو بھی نہیں سمجھتے اور ان تذکروں ہی کو فضول سمجھتے ہیں، اور ان کے تبعین کہتے ہیں کہ پرانے فلاسفروں نے فلسفے سے کچھ کام نہیں لیا (یعنی مادی ایجادات آج کل کے لوگوں کی سی نہیں کیں) صرف خیالی بندشوں میں لگے رہے۔

ہمیں پرانے فلاسفروں کی طرف داری اور اس اعتراض کے جواب دینے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ ہم جس بات میں دونوں کو خطاب کر رہے ہیں اس میں دونوں کی غلطی ثابت کریں گے، وہ غلطی تھوڑی ہوئی تو کیا؟ اور بہت ہوئی تو کیا؟

آب چوں از سر گذشت چہ یک نیزہ چہ یک دست

راہِ حق سے دونوں دور ہیں، کوئی مادیات میں پھنسا رہ کر دور ہوا تو کیا؟ اور کوئی روحانیت اور علوم عالیہ تک پہنچ کر دور ہوا تو کیا؟ اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ علوم وحی کو اختیار نہیں کیا اور حقیقت تک نہیں پہنچے، سچ یہ ہے کہ:

محال است سعدی کہ راہِ صفا توان رفت جز بر پئے مصطفےٰ
کسانیکہ زیں راہ برگشتہ اند برفتند وبسیار سرگشتہ اند

علمائے اسلام علوم وحی کی مدد سے دونوں کی غلطی اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ اس سے جائے گریز باقی نہیں رہتی۔

تنبیہ

یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ ان تینوں چیزوں سے ناآشنائی کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے ناموں میں "صورت" کا لفظ لگا ہوا ہے، صورت جسمیہ صورت نوعیہ تو بے الفاظ معلوم ہوتے ہیں۔ عجب نہیں کہ آج کل کے نوجوان ان ناموں کو سن کر یہ کہنے لگیں کہ یہ کیا فضول بات ہے کہ ہر چیز میں تین صورتیں ہیں، مثلاً: یہ کیسے مانا جاسکتا ہے کہ زید میں تین صورتیں

....

ہیں؟ ہر شخص جانتا ہے کہ صورت (شکل) تو زید کی ایک ہی ہے، پھر زید کے لیے تین صورتیں کہنا خیالی بندش نہیں تو کیا ہے؟

بات یہ ہے کہ تینوں کے ساتھ "صورت" کا لفظ بمعنی شکل نہیں ہے جس سے یہ لازم آئے کہ زید کی تین شکلیں خلاف واقع مانی گئی ہیں، بلکہ "صورت" کے معنی ہیں ایک خاص حالت تو "صورت جسمیہ" سے مراد وہ حالت ہے جو مادہ کو موجود ہوتے وقت حاصل ہے، اور ظاہر ہے کہ جب کوئی موجود چیز پائی جاوے گی تو کائنات کی کسی نوع (قسم) ہی میں سے ہوگی تو اس کو ایک خاص حالت ایسی بھی ضرور حاصل ہوگی جس کی وجہ سے اس کو اس نوع میں سے سمجھیں، اس حالت کو "صورت نوعیہ" کہہ دیتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ اس چیز کے اس نوع میں سے ہونے کے یہی معنی ہوں گے کہ اس نوع کا ایک فرد ہے، تو اس کو ایک حالت ایسی بھی ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے ایک فرد کہلاتا اور دوسرے افراد سے الگ سمجھا جاتا ہے۔ اس کا نام "صورت شخصیہ" رکھ دیتے ہیں۔ شخصیہ کے ساتھ "صورت" کا لفظ لگانا چنداں بے جوڑ نہیں، اسی واسطے کہ اسی سے ہر ہر شخص دوسرے سے علیحدہ ہوتا ہے۔ صورت شخصیہ کی مناسبت سے دوسری دو حالتوں کے نام میں بھی صورت کا لفظ لگا دیا ہے، اہل فہم کو اس سے چونکنا نہ چاہیے۔ اس تقریر سے ان الفاظ سے اجنبیت جاتی رہی، اور اگر ان لفظوں کا ترجمہ آج کل کی اردو میں جسامت اور نوعیت اور شخصیت سے کر دیا جائے تو نوجوانوں کی سمجھ سے اور زیادہ قریب ہو جائیں گے۔

اور اس تقریر سے یہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں چاہے باعتبار اپنی ماہیت کے الگ الگ ہوں، لیکن کائنات کے ہر فرد میں تینوں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔ جیسا ہر جسم کے لیے رنگ لازم ہے کہ گو وہ جسم باعتبار حقیقت و ماہیت کے اور چیز ہے اور رنگ اور چیز، لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ایک دوسرے سے الگ پائے جائیں، اسی طرح مادہ اور یہ تینوں صورتیں باعتبار ماہیت و حقیقت کے گو الگ ہیں، لیکن پائی سب ساتھ ہی ساتھ جاتی ہیں، یہ نہیں ہوسکتا

....

....

کہ یہ سب الگ الگ پائی جاویں اور یکے بعد دیگرے وجود میں آویں۔ بالفاظ دیگر مادہ کے ساتھ تینوں کے مل جانے سے کوئی چیز کائنات کا ایک فرد کہی جاسکتی ہے۔

اب وہ اشکال رفع ہوگیا کہ زید کی تین شکلیں کہاں ہیں؟ کیوں کہ ہم تین شکلیں زید کی نہیں کہتے، شکل تو ایک ہی ہے جس سے ہم اس کو پہچان لیتے ہیں، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تین حالتیں اس میں موجود ہیں، جسمیت بھی ہے (جیسا کہ ظاہر ہے) اور کوئی بات ایسی بھی ہے جس کی وجہ سے زید نوع انسان میں شمار ہوتا ہے، اور شخصیت بھی ہے جس کی وجہ سے اپنے اور بنی نوع سے الگ کیا جاتا ہے (شخصیت بھی بہت ظاہر بات ہے) ان سب باتوں کے لئے سے زید کی یہ شکل خاص پیدا ہوئی ہے۔

اس تقریر سے یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ اور صورت شخصیہ کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، کسی لفظ اور کسی نام سے ان کو تعبیر کیا جاوے، مگر یہ موجود ضرور ہیں اور اگر صورت جسمیہ کا انکار کیا جائے تو اس کے کیا معنی ہوں گے کہ مادہ موجود تو ہے، مگر جسمیت سے خالی ہے، اس کو تو ہم باقاعدہ ثابت کر آئے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ مادہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یہ اجتماع نقیضین ہے جو بداہتاً محال ہے۔

اور اگر صورت نوعیہ کو نہ مانا جاوے تو اس کے معنی کیا ہوں گے کہ کوئی چیز موجود تو ہے مگر کائنات کی کسی نوع میں شمار نہیں، حالاں کہ ہر چیز ضرور کسی نوع میں شمار ہوتی ہے تو ضرور واجب التسلیم ہے کہ کوئی بات اس کو ایسی بھی حاصل ہے جس سے وہ اس نوع میں شمار ہوتی ہے۔

اور صورت شخصیہ سے تو کوئی انکار کرتا ہی نہیں، سب جانتے ہیں کہ زید کی صورت اور، شخصیت اور ہے، اور عمرو کی اور، اور بکر کی اور، جس سے ہر ایک پہچانا جاتا ہے۔ یہاں صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ اور صورت شخصیہ کا ختم ہوا۔

- اب بخوبی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ کائنات کی ہر ہر چیز میں یہ چار چیزیں ہیں:

۱- مادّہ ۲- صورت جسمیہ ۳- صورت نوعیہ ۴- صورت شخصیہ۔

....

اس کے تسلیم کرنے میں کوئی اختلاف نہیں کرسکتا۔ صرف اختلاف ہے تو اس میں ہے کہ یہ چاروں چیزیں سب قدیم ہیں، یا حادث، یا ان میں سے کوئی قدیم ہے، اور کوئی حادث۔

• فلسفۂ قدیمہ کہتا ہے کہ مادّہ اور صورتِ جسمیہ دو چیز قدیم ہیں، اور صورتِ نوعیہ اور صورتِ شخصیہ حادث ہیں۔

• اور فلسفۂ جدیدہ کہتا ہے کہ صرف مادہ قدیم ہے اور تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی قدیم نہیں۔

• اور علمِ کلام (فلسفۂ اسلام) کہتا ہے کہ ان چاروں میں سے کوئی بھی قدیم نہیں۔ قدیم صرف ذاتِ خداوندی ہے۔ دوسرے کسی کو بھی قدیم ماننا اسلام کے خلاف اور شرک ہے۔

علمائے کلام کے پاس ایسی دلیل ہے کہ وہ ایک ہی دلیل دونوں فلسفوں کے رد کے لیے کافی ہو جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ تمام دنیا کا مانا ہوا مسئلہ ہے کہ الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه یعنی جب کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو مع اپنے لازم چیزوں کے ثابت ہوتی ہے۔

لازم کہتے ہی اس کو ہیں جس سے ملزوم الگ نہ ہو سکے، مثلاً: انسان کے وجود کے لیے جگہ (مکان) کی ضرورت ہے تو جو کوئی انسان کو موجود مانے گا اس کو مکان کا وجود بھی ماننا پڑے گا، اس کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ انسان تو موجود ہے، مگر مکان موجود نہیں۔

مشاہدات میں اس کی مثال یہ ہے کہ گورنمنٹ کی طرف سے کسی کو ریل چلانے کی اجازت ملے تو اس یہ کے معنی ہوں گے کہ اس کو زمین خریدنے اور پٹری بچھانے کی بھی اجازت ہے، اس کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ ریل چلانے کی تو اجازت ہے، مگر زمین نہیں ملے گی۔ علیٰ ہذا بندوق کا لائسنس کسی کو ملتا ہے تو اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ بندوق بنوا سکتا یا خرید سکتا ہے، اس کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ بندوق کا لائسنس تو دیا جاوے، لیکن بندوق کی خریداری اور تیاری کی اجازت نہ دی جائے۔

غرض یہ مقدمہ بالکل صحیح اور مُسلّم ہے کہ الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه. ایک مقدمہ

یہ یاد رکھو، اور دوسرا مقدمہ وہ ہے جس کو ہم ابھی پورے طور سے ثابت کر آئے ہیں کہ مادہ کو موجود کہنے کے لیے لازم ہے کہ صورتِ جسمیہ کو بھی اس کے ساتھ موجود کہا جائے، اس کے کوئی معنی نہیں کہ مادہ موجود ہے اور کوئی صورت اس کو حاصل نہیں (بلکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ وجود بالفعل کے معنی ہی یہ ہیں کہ مادہ کوئی صورت پہن لے، اور بلا صورت کے وجود کے معنی قابلیتِ وجود کے ہیں، نہ کہ وجود کے) غرض صورتِ جسمیہ ماڈہ کو لازم ہے، تو اگر ماڈہ کو قدیم کہنا ہے تو صورتِ جسمیہ کو بھی قدیم کہنا پڑے گا۔ (فلسفۂ قدیمہ نے یہی کیا ہے)

اور یہ کہنے کی بالکل گنجائش نہیں اور یہ محض بے ہودہ بکواس ہے کہ ماڈہ قدیم تو ہے، مگر کچھ دنوں تک صورتِ جسمیہ سے بالکل خالی رہا ہے (جیسا کہ فلسفۂ جدیدہ نے کہہ دیا ہے) کیوں کہ یہ جملہ اس کا مترادف ہے کہ ماڈہ قدیم تو ہے، مگر کچھ دنوں تک وجود سے خالی (غیر موجود یا معدوم) بھی رہا ہے، اور اس کا بطلان ظاہر ہے، تو لامحالہ اگر ماڈہ کو قدیم کہنا ہے تو صورتِ جسمیہ کو بھی قدیم کہنا پڑے گا، اور فلسفۂ جدیدہ کو فلسفۂ قدیمہ کا اس بات میں اتباع کرنا ہوگا کہ وہ صورت جسمیہ کو بھی قدیم مانتا ہے اور کہتا ہے کہ عالم مرکب ہے ہیولیٰ (ماڈہ) اور صورتِ جسمیہ سے۔

• اب ہم دونوں سے خطاب کریں گے اور کہیں گے کہ صرف یہ مان کر پیچھا نہیں چھوٹ جائے گا کہ ماڈہ کے ساتھ صورتِ جسمیہ بھی قدیم ہے، کیوں کہ صورتِ جسمیہ کو صورتِ نوعیہ لازم ہے، اور اسی دلیلِ مذکور یعنی الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه کی رو سے ماننا پڑے گا کہ صورتِ نوعیہ بھی قدیم ہے، اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ مثلاً: زید میں مادہ ہے اور کچھ جسامت (صورتِ جسمیہ) بھی ہے، مگر زید مخلوقات کی کسی نوع میں داخل نہیں؟ سب جانتے ہیں کہ نوعِ انسان میں داخل ہے، یہ کسی نوع میں داخل ہونا جس بات سے حاصل ہوا، اسی کو صورتِ نوعیہ کہتے ہیں۔

اور اگر صورتِ نوعیہ کو بھی قدیم مان لو تو اب بھی پیچھا نہیں چھوٹتا، کیوں کہ صورتِ نوعیہ کو بھی ایک لازم اور ہے، اور بمقتضائے الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه اس کو بھی قدیم ماننا

پس جب صورتِ شخصیہ[1] متاخرہ اس پر آئی، دو حال سے خالی نہیں:
۱- یا تو پہلی صورتِ شخصیہ بھی باقی رہے گی ۲- یا زائل[2] ہو جاوے گی۔
• اگر باقی رہی تو شخص کا شخص ہونا صورتِ شخصیہ سے ہے، جب دو صورتِ شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہو گئے۔ پس لازم آیا کہ شخصِ واحد دو شخص ہو جائے اور یہ محال ہے۔
• اور اگر زائل ہو گئی تو وہ قدیم نہ تھی، اس لیے کہ قدیم کا زوال[3] ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی، اور اس سے پہلے جو صورتِ شخصیہ تھی، اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہو گئی۔

ضرور ہوگا، وہ لازم صورتِ شخصیہ ہے۔ اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ زید نوعِ انسان میں تو داخل ہے، مگر وہ کوئی خاص فردِ نوعِ انسانی کا نہیں ہے؟ اگر ایسا ہے تو عمرو، بکر سے علیحدہ کیوں سمجھا جاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ زید نوعِ انسان کا ایک خاص فرد بھی ہے، یہ فرد ہونا جس بات سے حاصل ہوتا ہے، اسی کو صورتِ شخصیہ کہتے ہیں۔

تو اگر صورتِ نوعیہ کو قدیم کہنا ہے تو صورتِ شخصیہ کو بھی قدیم کہو، یعنی زید جس ہیئت کذائی سے اس وقت موجود ہے، اسی طرح قدیم ہے۔ اور یہ جس درجہ باطل اور بے ہودہ بات ہے سب جانتے ہیں، نہ فلسفۂ قدیمہ اس کو مانتا ہے نہ جدیدہ، بلکہ کوئی گنوار سے گنوار بھی اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتا، اس پر دلیل لانے کی اصلاً ضرورت نہیں، لیکن حضرت مصنف مد ظلہ وطال بقاؤہ وزادت برکاتہ کی دل سوزی دیکھیے کہ صورتِ شخصیہ کے حادث ہونے پر بھی دلیل باقاعدہ قائم کر دی، بایں خیال کہ آج کل طوفانِ بے تمیزی کا دور دورہ ہے، کیا عجب ہے کہ کوئی عقل مند اور نیا فلسفی اس کو بھی مان لے کہ صورتِ شخصیہ بھی قدیم ہے، جیسا کہ یہ مان لیا کہ مادہ ایک وقت میں صورتِ جسمیہ سے خالی تھا، جس کا ترجمہ دوسرے لفظ میں یہ ہے کہ مادہ ایک وقت میں موجود بھی تھا اور غیر موجود بھی۔

---

[1] ایک کے بعد دوسری۔ [2] معدوم۔ [3] معدوم ہونا۔

پس جب تمام افراد صورتِ شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورتِ شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی، اور جب وہ معدوم ہوگی اس وقت صورتِ نوعیہ معدوم ہوگی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ معدوم ہوگی، اور اس کے معدوم ہونے سے مادّہ معدوم ہوگا۔ پس قِدم[1] باطل ہوا۔

• وہ دلیل یہ ہے کہ اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ زید کی صورتِ کذائی بدلتی ہے، ایک وقت میں زید ایک ہاتھ لمبا بچہ تھا، پھر ایک وقت میں تین چار ہاتھ لمبا جوان ہوگیا، کبھی دُبلا تھا، کبھی موٹا ہوگیا۔ تو سوال کیا جاسکتا ہے کہ جب ایک صورت جا کر دوسری صورت آتی ہے تو وہ پہلی صورت بھی باقی رہتی ہے یا وہ فنا اور معدوم اور زائل ہوجاتی ہے؟

یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ پہلی صورت بھی باقی رہتی ہے، کیوں کہ لازم آوے گا کہ زید کے لیے ایک وقت میں دو صورتیں ہوں، اور چوں کہ زید نوعِ انسان کا ایک خاص فرد صورتِ شخصیہ ہی کی بدولت بنا تھا تو اگر دو صورتیں مانی جائیں گی تو زید کو دو فرد کہنا چاہیے، اور یہ جیسے لغو بات ہے، سب جانتے ہیں۔

تو صحیح بات یہ ہے کہ ایک صورت یعنی صورتِ اول زائل ہو کر دوسری صورت عارض ہوتی ہے تو صورتِ اول قدیم نہ ہوئی، کیوں کہ اس کو عدم لاحق ہے اور قدیم کو عدم لاحق نہیں ہوا کرتا۔ پھر صورتِ ثانیہ میں بھی یہی بات پیش آتی ہے کہ وہ جا کر تیسری صورت عارض ہوتی ہے تو صورتِ ثانیہ بھی قدیم نہ ہوئی۔ یہی گفتگو ہر صورتِ شخصیہ میں جاری ہوگی اور ہر صورتِ شخصیہ کو حادث بھی ماننا پڑے گا۔ بالفاظِ دیگر صورتِ شخصیہ مطلقاً حادث ہوگی اور کہنا پڑے گا کہ کوئی وقت ایسا ضرور ہوگا کہ صورتِ شخصیہ کا وجود نہ ہو۔

۔غرض زید کی صورتِ کذائیہ کا حادث ہونا اور متغیر ہونا بالکل ظاہر ہے، اور باقاعدہ دلیل بھی اس پر قائم کردی گئی۔ اب اس سے حدوثِ مادہ تک پہنچنا بہت سہل ہے، کیوں کہ جب

---

[1] مادہ کا قدیم ہونا۔

....

صورتِ شخصیہ کا وجود نہ ہوگا تو اس کا وجود کیسے ہوگا جس کا وجود بلا اس کے نہیں ہوسکتا؟ یعنی صورتِ نوعیہ کا، تو صورتِ نوعیہ ایک وقت میں غیر موجود ہوئی اور اسی کو حادث ہونا کہتے ہیں۔

- اور جب صورتِ نوعیہ غیر موجود ہوئی تو وہ چیز بھی جو اس کے بغیر موجود نہیں ہوسکتی، یعنی صورتِ جسمیہ وہ بھی کیسے موجود ہوگی؟ تو صورتِ جسمیہ بھی غیر موجود ہوگی، اسی کو حادث ہونا کہتے ہیں۔

- پھر جب صورتِ جسمیہ معدوم ہوئی تو وہ چیز بھی کیسے موجود ہوسکتی ہے جو اس کے بغیر موجود نہیں ہوسکتی، یعنی مادہ، تو اس وقت مادہ کو بھی غیر موجود ماننا پڑے گا، اسی کو حادث ہونا کہتے ہیں۔

• غرض اگر مادّہ کو قدیم کہنا ہے تو صرف صورتِ جسمیہ کو قدیم کہہ کر پیچھا نہیں چھوٹ سکتا، صورتِ نوعیہ کو اور صورتِ شخصیہ کو بھی قدیم کہنا پڑے گا، لیکن ان کو قدیم نہیں کہہ سکتے تو صورتِ جسمیہ کو بھی قدیم نہیں کہہ سکتے۔

- اور جب صورتِ جسمیہ کو قدیم نہیں کہہ سکتے تو مادّہ کو بھی قدیم نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ صورتِ جسمیہ مادّہ کو لازم ہے اور الشئی إذا ثبت ثبت بلوازمہ، وانتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم یعنی لازم کے جاتے رہنے سے ملزوم بھی جاتا رہے گا۔

دیکھیے! ایک ہی دلیل فلسفۂ جدیدہ اور قدیمہ دونوں کے رد کرنے کے لیے کافی ہوگئی۔

ہم اس کا خلاصہ پھر دہراتے ہیں، تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

فلسفۂ جدیدہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ مادّہ کو صورت سے خالی ماننے کے کوئی معنی نہیں، کیوں کہ مادّہ کو بلا صورت کے ماننا صرف فرضی وجود کہا جاسکتا ہے، اور اگر واقعی وجود مانا جائے (جس کو وجود بالفعل کہتے ہیں) تو بلا صورت کے نہیں ہوسکتا، جب وجودِ مادّہ کا ہونا ہی صورت سے ہے، تو صورت سے خالی ماننا وجود سے خالی ماننا ہے تو وجود وعدم دونوں کا اجتماع لازم آتا ہے جو بداہتاً محال ہے۔ اور اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ مادّہ موجود ہی نہ ہو قدیم ہونا تو

اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام "استبعاد"[1] ہے "استحالہ"[2] نہیں۔ اور مستبعدات وقوع سے آبی[3] نہیں۔ اور ان دونوں میں خلط[4] ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔

کیا، غرض مادّہ کو کسی حال میں صورت سے خالی نہیں مان سکتے۔ یہ وہی صورت ہے جس کو فلسفۂ قدیمہ صورتِ جسمیہ کہتا ہے۔ تو اگر مادّہ کو قدیم کہتا ہے تو صورتِ جسمیہ کو بھی قدیم کہو، اور فلسفۂ قدیمہ کے ہم نوا ہو جاؤ۔

اور اب آگے تم سے اور فلسفۂ قدیمہ سے دونوں سے کہا جاتا ہے کہ صرف صورتِ جسمیہ کو قدیم نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ صورتِ جسمیہ کو صورتِ نوعیہ لازم ہے، اور صورتِ نوعیہ کو صورتِ شخصیہ لازم ہے تو اگر صورتِ جسمیہ قدیم ہے، تو صورتِ نوعیہ اور شخصیہ بھی قدیم ہوں گی اور ان کو قدیم کوئی نہیں کہتا اور نہ کہہ سکتا ہے تو جو ان سب کا ملزوم ہے، یعنی مادّہ جو بلا ان کے موجود نہیں ہو سکتا، وہ کیسے قدیم ہو سکتا ہے؟

اس خلاصے سے کل تقریر حدوثِ مادّہ کی آسانی سے ذہن میں آسکتی ہے اور تفصیل اوپر گزر چکی۔ غرض مادّہ کا قدیم ہونا باطل ہو گیا۔ اہلِ سائنسِ جدید اگر غور سے کام لیں گے تو کوئی مفر اس سے نہیں پائیں گے۔ اور اگر تحقیق کا کچھ مادّہ طبیعتوں میں ہو تو جس طرف دلیل لے چلے اس طرف چلنا چاہیے۔ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو اولاً سمجھ میں نہیں آتیں، لیکن دلیل کے اتباع سے بادلِ نخواستہ اس کو ماننا پڑتا ہے، مثلاً: آفتاب کے زمین سے بُعد کی پیمائش، اور آفتاب کی جسامت کا اندازہ، یا زمین کا متحرک ہونا کہ یہ باتیں جب نئی نئی سنی جاتی ہیں تو حیرت سی ہو جاتی ہے کہ آفتاب و زمین کا فاصلہ کیسے ناپا گیا؟ اور اتنا بڑا آفتاب کیسے قائم ہے؟ اور اتنی وزنی زمین ایسی باقاعدہ اور ایک طریق پر کیسے حرکت کر سکتی ہے؟

لیکن ان کے نزدیک جب دلیل اسی کو ثابت کرتی ہے تو اس کو تسلیم ہی کرتے ہیں، اور

---

[1] نئی سی بات ہونا۔ [2] محال ہونا۔ [3] منکر۔ [4] گڑبڑ۔

اور اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ عقیدۂ قدمِ مادّہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنس حال کے، اس لیے کہ اہلِ سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔

استبعاد کو طبیعت سے ہٹا دیتے ہیں۔ اسی طرح جب دلیل قِدمِ مادّہ کو باطل کرتی ہے اور حدوثِ مادّہ کو ثابت کرتی ہے تو سلامتِ طبع کی بات تو یہی ہے کہ دلیل کا اتباع کیا جائے، اور مادّہ کو حادث ہی کہا جائے۔ اس میں صرف یہ ذرا سا استبعاد رہ جاتا ہے کہ عدمِ محض سے کسی چیز کا وجود میں آجانا (جو مادّہ کو حادث ماننے سے لازم آتا ہے) سمجھ میں نہیں آتا، اور ایسا کہیں دیکھا بھی نہیں جاتا، اور نہ ہم ایسا کر سکتے ہیں، اور نہ کسی کو سنا کہ ایسا کر سکتا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف استبعاد ہے، اس کو محال ہونا نہیں کہتے، اور محال ناممکن ہوتا ہے، مستبعد ناممکن نہیں ہوتا، ہزاروں مستبعد چیزیں وقوع میں آگئیں اور آتی جاتی ہیں، اسی طرح اس مستبعد کو بھی سمجھ لو، اور زیادہ استبعاد بھی نہیں ہے، کیوں کہ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ ہر چیز اس وقت عدمِ محض سے وجود میں آتی ہے جس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ کوئی چیز معدومِ محض کہاں ہوتی ہے؟ انسان پہلے نطفہ تھا اور اس سے پہلے مٹی تھا وغیرہ وغیرہ۔

کوئی دکھلا دے کہ کسی وقت میں معدومِ محض ہو جائے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس وقت سلسلہ یہی ہے کہ ایک چیز سے دوسری چیز بنتی ہے اور کچھ نہ کچھ وجود باقی رہتا ہے، لیکن کبھی نہ کبھی ایسا ضرور ہوا ہے کہ کل عالم لاشئ محض تھا۔ جب سے صانعِ مطلق کو منظور ہوا وجود میں آیا، اور اسی صانعِ مطلق کے حکم سے یہ سلسلہ چل رہا ہے کہ صورتیں بدلتی ہیں اور اصل چیز قائم رہتی ہے، لیکن صانعِ مطلق کے اختیار سے وہ باہر نہیں، جب وہ چاہے گا اس کو پھر معدومِ محض کر دے گا، ہاں! ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ اس سے تو اور ثبوت اس صانعِ مطلق کے جبروت کا ملتا ہے کہ ہم اس چیز کو جس کو وہ برقرار رکھنا چاہتا ہے، ایک ذرے کو بھی مٹا نہیں سکتے۔ غلطی یہ ہے کہ ہم اس کی قدرت کو اپنی قدرت کے برابر سمجھتے ہیں۔

غرض محقق کی شان یہ ہے کہ دلیل کا اتباع کرے اور صرف استبعاد سے دلیل کے خلاف

اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ متبعین دونوں کے خلاف ہوئے۔

نہ چلے، مستبعد اور محال ایک نہیں ہیں، آج کل اسی میں غلطی کی جاتی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں کیا جاتا، یہی غلطی ہزاروں غلطیوں کا سبب ہو رہی ہے۔ (دیکھو اصولِ موضوعہ نمبر: ۳)

الحاصل مادّہ کا قدیم ہونا باطل ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ قِدمِ مادّہ کا عقیدہ اسلام کے خلاف ہے، کیوں کہ اس سے ایک صفتِ خداوندی (قدم) میں دوسرے کو شریک کرنا لازم آتا ہے، اور یہ توحید کے خلاف ہے، اور اصل الاصول اسلام ہی کی توحید ہے، تو جو اہلِ اسلام سائنس کے مغالطوں میں آکر قِدمِ مادّہ کی طرف جھک گئے ہیں، وہ اسلام کے متبع نہیں رہے، اور ان کا اسلام صحیح معنوں میں اسلام نہیں رہا، اور یہ لوگ سائنس کے بھی پورے متبع نہیں ہوئے، کیوں کہ سائنس خدا ہی کا قائل نہیں، کیوں کہ وہ کہتا ہے: دنیا کے کام موجودات کی باہمی کششوں سے اور طبعی خواص سے چل رہے ہیں، تو کسی اور کے تصرف کی ضرورت کیا ہے؟

اور یہ مسلمان جو سائنس کے دل دادہ ہو گئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے قائل ہیں، کیوں کہ اپنا مذہب اسلام بتاتے ہیں، گو یہ قائل ہونا پورے طور پر قابلِ اعتبار نہیں، کیوں کہ ہم اوپر لکھ[1] آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قائل ہونا جب ہی معتبر ہے جب کہ مع صفات کے ہو، ورنہ اللہ تعالیٰ کے ماننے کا تو ہر مذہب مدعی ہے، پھر سب کو مسلمان ہی کیوں نہ شمار کیا جائے؟ حالاں کہ یہ بداہتاً باطل ہے۔

تاہم اللہ تعالیٰ کے قائل ہونے کا دعویٰ تو کرتے ہیں اور سائنس حال اللہ تعالیٰ کا قائل ہی نہیں، تو یہ بات صحیح ہو گئی کہ مسلمانانِ دل دادۂ سائنس نہ پورے سائنس کے متبع ہوئے اور نہ اسلام کے، اور لا إلی هؤلاء ولا إلی هؤلاء کے مصداق رہے۔

نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم ۔۔۔ نہ ادھر کے ہوئے نہ ادھر کے ہوئے

ان مسلمانوں کو غور و فکر سے کام لینا چاہیے کہ یہ کس قدر بری حالت ہے کہ ساری عمر اس خیال میں رہے کہ ہم مسلمان اور مُوحِّد ہیں، اور جب کشفِ حقائق یعنی موت کا وقت آیا تو

[1] دیکھو شروع حدوثِ مادّہ کی بحث۔

اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جائے قدمِ مادّہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع[1] ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہوگیا، اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلاف عقل ہے۔

جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اس کا اپنی صفات[2] حرکت وحرارت اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔

معلوم ہوا کہ خود غلط بود انچہ ماپنداشتیم، نہ مسلمان تھے نہ مُوحِّد، بلکہ مشرک تھے، کیوں کہ ایک خاص صفتِ خداوندی (قدم) میں دوسرے کو شریک مانتے رہے۔ بہت خوف کا مقام ہے، فاعتبروا یا أولی الأبصار!

مادّہ کے جن حالات کو دیکھ کر قدیم سمجھا جاتا ہے، مثلاً: یہ کہ معدومِ محض نہیں ہوتا اور کسی کو ہم ایسا قادر نہیں پاتے کہ اس کو معدومِ محض کر کے دکھادے۔ اگر اہلِ اسلام یوں عقیدہ رکھیں کہ کسی ایسے زبردست نے اس کی یہ حالت دنیا میں بنادی ہے کہ اس کو کوئی بدل نہیں سکتا، اور وہ ایسا بنانے والا ذاتِ خداوندی ہے جل وعلا شانہ۔ اور وہ خود اس کے بدلنے اور معدومِ محض کردینے پر قادر ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟

اس سے توحید بالکل صحیح معنوں میں قائم رہے اور کسی دنیا کے کام میں یہ عقیدہ مخل نہ ہو، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کسی نے ہم کو زمین آسمان کے اندر ایسا مقید کیا ہے کہ ہم ان سے باہر نکل جاسکتے، اور مثلاً: ستہ ضروریہ پاخانہ پیشاب وغیرہ کا ایسا پابند کیا ہے کہ ہم کو کسی وقت میں ان سے چارہ نہیں، نہ کسی کو ہم نے ان سے آزاد پایا۔

ان باتوں کے متعلق یہ عقیدہ کوئی نہیں رکھتا کہ آسمان نے ہم کو مقید کیا ہے یا پاخانہ پیشاب نے خود ہم کو پابند بنالیا ہے، بلکہ سب یہی سمجھتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے ہم کو ان باتوں میں

---

[1] پیدا کرنے والا۔ [2] یعنی مادہ کا۔

....

مجبور کیا ہے، اگر وہ نہ چاہتے یا اب بھی نہ چاہیں تو ان قیود کو رفع فرما سکتے ہیں، ایسے ہی مادّہ کے متعلق سمجھ لیں تو کیا حرج ہے؟

اور در حقیقت غور کیا جاوے تو قِدمِ مادّہ کے قائل ہونے سے نہ صرف ایک صفتِ خداوندی میں شرک لازم آتا ہے، بلکہ ذاتِ خداوندی ہی کی نفی ہوئی جاتی ہے، کیوں کہ جب مادّہ ایسی چیز ہے کہ بلا کسی دوسرے کے تصرف کے خود موجود ہوگیا تو اس کو واجب الوجود کہا جاوے گا، جیسے اللہ تعالیٰ کو واجب الوجود کہتے ہیں، بایں معنی کہ اس کا وجود کسی مُوجِد اور علت وسبب کا محتاج نہیں، خود ذات ہی اس کی اپنے وجود کی علت ہے، اسی طرح مادّہ کی نسبت بھی کہا جاوے گا کہ اس کی ذات ہی خود اپنے وجود کی علت ہے، اور وہ کسی مُوجِد اور علت وسبب کا محتاج نہیں تو اس صورت میں دو واجب الوجود ہوئے، ایک خدا اور ایک مادّہ۔

اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف کسی بات میں محتاج ہونا بداہتاً باطل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کو جو دنیا بھر مانتی ہے کہ اپنی ذات وصفات میں مستغنی عن الغیر ہے، اس کی وجہ یہی تو ہے کہ اللہ تعالیٰ کو واجب الوجود مانا جاتا ہے، معلوم ہوا کہ واجب الوجود ہونے کا مقتضا یہی ہے کہ ذات اور صفات میں مستغنی ہو۔ تو جب مادّہ کے لیے بھی واجب الوجود ہونا ثابت ہوگیا تو ذات وصفات میں مستغنی ہونا ثابت ہوگیا، کیوں کہ جب ہر ایک اپنی ذات میں دوسرے کا محتاج نہیں تو صفات وافعال میں محتاج ہونا کیا معنی؟

یہ تو ایسا ہوگا جیسے کسی بادشاہ نے ایک ملک پر قبضہ تو کیا اپنے جبروت واختیار اور زور وطاقت سے، لیکن جو کچھ کام اس میں کرنا چاہتا ہے وہ اپنے اختیار سے نہیں کرسکتا، وہ کرتا ہے کسی دوسرے سے حکم لے کر، بلکہ دوسرے زبردستی آکر اس کے ملک میں کام کر جاتے ہیں تو یہ قبضہ قبضہ ہی نہیں ہے۔ علیٰ ہذا جب مادّہ واجب الوجود ہے، اور اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کا محتاج نہیں، تو اپنے افعال وتاثیرات میں محتاج ہونا کیا معنی؟ ورنہ اگر کوئی لوٹ کر یوں کہہ دے کہ اللہ موجود ہے مادّہ کا جیسا، کہ مادّہ محتاج ہے خدا کا، تو اس کا کیا جواب ہوسکتا ہے؟

پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادہ پر، اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جائے تو اس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔

غرض مادہ کا باوجود واجب الوجود ہونے اللہ کی طرف اپنے افعال وخواص میں محتاج ہونا محض لغو اور خلافِ عقل بات ہے، جو کوئی مادہ کو اپنی ذات میں قدیم اور مستغنی عن الغیر مانتا ہو اس کو ماننا پڑے گا کہ مادہ اپنے افعال وخواص میں بھی مستغنی عن الغیر ہے، تو عالم کے واسطے سوائے مادہ کے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں رہی، بالفاظِ دیگر صانع کے قائل ہونے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، پھر مادہ کو قدیم مانتے ہوئے یوں کہنا کہ ''ہم اللہ کے قائل ہیں'' محض مہمل الفاظ رہ گئے، جن کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

اور حضرت مصنف مدظلہ کا فرمانا سچ ہو گیا کہ قِدمِ مادّہ کو مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، اور یہ فرمانا بھی کہ یہ معتقدینِ سائنس نہ سائنس کے پورے متبع رہے نہ اسلام کے، کیوں کہ سائنس کا پورا اتباع جب ہی ہوگا جب مادّہ کو مستغنی عن الغیر کہا جائے، اور یہ مستلزم ہے اللہ کے وجود کے غیر ضروری ہونے کو، اور اہلِ اسلام دل دادگانِ سائنس زبان سے خدا کا اقرار کرتے ہیں تو پورے متبعِ سائنس نہ ہوئے، اور اسلام مادّہ کو قدیم نہیں کہتا اور یہ قدیم کہتے ہیں تو متبعِ اسلام بھی نہ ہوئے۔

اب وہ مسلمان غور کریں جو قِدمِ مادّہ کی طرف جھک گئے ہیں کہ وہ بہ مقتضائے تقریرِ مذکور صرف ایک صفت میں ذاتِ خداوندی کے ساتھ دوسرے کو شریک کرنے ہی میں مبتلا نہیں ہوئے، بلکہ ذاتِ خداوندی ہی کے غیر ضروری ہونے کے عقیدہ میں بھی مبتلا ہوئے جس کو دہریت کہتے ہیں۔ یہ بعینہٖ زہر کا نام قلاقند رکھ کر کھانا ہے کہ نام رکھنے سے زہر قلاقند نہیں ہو جاتا، ایسے ہی دہریت کا نام اسلام کہہ لینے سے وہ واقعی اسلام نہیں ہو جاتا۔

جو لوگ مذہبِ اسلام ہی کو اپنے واسطے پسند کرتے ہیں، وہ غور کریں کہ کیا وہ قِدمِ مادّہ کا

چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں، اس لیے اس سے طی[1] کشح کیا جاتا ہے۔

عقیدہ رکھتے ہوئے مسلمان کہلانے کے مستحق ہیں؟ حاشا و کلا! غور کرنے کی بات ہے کہ ماڈہ کو حادث کہتے ہوئے اس وجہ سے رکتے ہیں کہ ماڈہ کو معدوم محض ہوتے نہیں دیکھا جاتا، اور چوں کہ کبھی ایسا دیکھا اور سنا نہیں اس واسطے اس کو خلاف عقل سمجھتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوسکتا ہے تو کوئی نظیر دکھاؤ۔ ہم کہتے ہیں کہ کبھی ایسا بھی دیکھا یا سنا ہے کہ ایک چیز اپنی ذات اور وجود میں تو مستغنی عن الغیر ہو، اور اپنی تمام صفات میں غیر کی محتاج ہو، کیا اس کی کوئی نظیر دکھا سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں! تو یہ بھی خلافِ عقل ہوا، اور جب اس کو بلانظیر کے مانتے ہیں تو حدوثِ ماڈہ ہی کو بلانظیر کے مان لیں تو کیا حرج ہے؟ جس سے ہزاروں اشکالوں سے نجات مل جاوے اور دہریت سے بچ جائیں۔ سمجھ میں آگیا ہوگا کہ خدائے برحق کا قائل ہونا جب ہی ممکن ہے جب کہ ماڈہ کو قدیم نہ کہا جائے، ورنہ دہریت لازم آتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو کوئی مذہب کا نام لے، اور دہریت سے بچنا چاہے، اور خدائے تعالیٰ کا قائل ہو، اس کو حدوثِ ماڈہ کا قائل ہونا ضروری ہے، اور اس کو اس سے چونکنا کہ ماڈہ کو معدوم محض ہوتے دیکھا نہیں جاتا، محض طفلانہ خیال ہے، اس میں سوائے اس کے کہ گونہ استبعاد ہے کوئی عقلی خرابی لازم نہیں آتی، اور استبعاد کوئی قابلِ لحاظ بات نہیں، ہزاروں مستبعدات دنیا میں موجود ہیں، بلکہ ہر چیز مستبعد ہے، دن رات دیکھتے دیکھتے استبعاد جاتا رہا ہے۔

• اب یہاں ایک اور توجیہ بھی اجمالاً قابلِ ذکر ہے، جو پرانے بعض عقلا نے ماڈہ کے قدیم ہوتے ہوئے بھی وجودِ صانعِ عالم کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے کی ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ گو ماڈہ قدیم ہے، مگر پھر بھی وہ بذاتِ خود موجود نہیں ہوا، یعنی اس کی ذات اس کے وجود کی علت نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کی ذات اس کے وجود کی علت ہے، یعنی حق تعالیٰ سے ماڈہ

---

[1] پہلوتہی۔

....

موجود ہوا ہے، لیکن بوجہ قدیم ہونے کے کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مادّہ موجود نہ ہو، اور نہ آیندہ ایسا ہوگا کہ موجود نہ رہے، تو مادّہ قدیم بھی رہا اور واجب الوجود بھی نہ ہوا۔ (اصطلاح فلسفہ میں ایسے قدیم کو قدیم بالزمان کہتے ہیں)

حاصل یہ ہوا کہ حق تعالیٰ قدیم بالذات و بالزمان دونوں ہے، اور اپنے وجودِ ذاتی وصفاتی کسی میں دوسرے کا محتاج نہیں، اور مادّہ صرف قدیم بالزمان ہے، یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، لیکن وجود اس کا خود نہیں ہوا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہوا ہے، اس لیے وہ واجب الوجود و قدیم بالذات نہیں ہے۔ اب ظاہراً کوئی اشکال نہیں رہا۔

حاصل یہ کہ مادّہ کو قدیم بالذات نہ کہا جاوے، بلکہ قدیم بالزمان کہا جاوے، تو واجب الوجود ہونے کے اشکال سے نجات مل جاتی ہے، پھر اس کے کیوں قائل نہ ہو جاویں؟

یہ خیال بعض پرانے فلاسفروں کا تھا، چوں کہ اب کوئی فلسفی اس خیال کا نہیں ہے اس وجہ سے اس کی تردید کی ضرورت نہیں، لہٰذا حضرت مصنف مدظلہم نے اس کو نظر انداز کر دیا، لیکن یہ بحث علم کلام میں موجود ہے اور اس کی تردید بہت کافی وافی کر دی گئی، نتیجہ یہ ہے کہ ہر چیز اس قادرِ مطلق کے قبضے میں ہے جب چاہیں موجود کر دیں اور جب چاہیں معدوم کر دیں۔ اس پر کوئی اشکالِ صحیح عقلی نہیں وارد ہوتا، سوائے اس کے کہ اس میں گونہ مستبعدات ہیں، سو اس کے خلاف ماننے میں مستبعدات اس سے کہیں زیادہ ہیں، بلکہ عقلی صحیح اشکالات بھی وارد ہوتے ہیں، جیسا کہ مفصل بیان ہوئے۔ غرض قِدمِ مادّہ خواہ قِدمِ بالذات کہا جاوے یا بالزمان سب باطل ہے، اور کوئی تاویل و توجیہ اس کے لیے کارآمد نہیں۔

قِدمِ مادّہ کے مسئلہ میں دو مذہب اور بھی ہیں، ان کا بیان کر دینا اور رد کر دینا بھی مناسب ہے:

ایک یہ ہے کہ مادّہ ایسے ذرات کی شکل میں ہے کہ وہ اس قدر چھوٹے ہیں کہ اب ان کی تقسیم نہیں ہوسکتی، گو عقلی تقسیم جاری ہو سکے، مگر وہ واقع میں غیر قابلِ انقسام ہیں، یعنی ان میں

• اور اگر کوئی شخص اجزائے مادّہ کو مع الصورت قدیم مانے، اور اس صورت کو صورِ متاخرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا، جن میں قسمتِ عقلیہ و وہمیہ ممکن ہے، مگر قسمتِ فکیہ ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزا کا قائل ہوا ہے۔

توڑ پھوڑ نہیں ہو سکتی، اور دنیا کے کائنات میں جو کچھ تغیر، تبدّل نظر آتا ہے یہ تغیرات صرف ان ذراتِ مادّہ کی کمی بیشی اور افتراق واجتماع کا نام ہے۔

تقریب الی الفهم کے لیے اس کی مثال یہ دی جا سکتی ہے کہ فرض کرو کہ باجرے کا ایک ڈھیر ہے، اس کو کسی نے چار حصے کر کے ایک ایک حصے کو ایک ایک رنگ سے رنگ دیا، ایک حصے کو خوب گہرا زرد کر دیا، اور ایک حصے کو سیاہ کر دیا، اور ایک کو سفید، اور ایک کو نیلا کر دیا۔ اب وہ ان کو ملا کر مختلف ڈھیریاں بنا کر مختلف رنگ دکھا سکتا ہے۔

اگر ان چاروں کو برابر مقدار میں ملاتا ہے، اور فرض کرو کہ اتنی دور سے دکھاتا ہے کہ باجرے کے دانے دیکھ نہ پڑیں، تو دیکھنے والے کو ایک ایسا رنگ نظر آئے گا جو چاروں سے الگ ہے، اور اگر سیاہ اجزا کو غالب رکھتا ہے تو ایسا نظر آئے گا جو بہ نسبت پہلے کے مائل بہ سیاہی ہے۔

علیٰ ہذا جس رنگ کے اجزا کو جس نسبت سے کم زیادہ کرے گا، مرکب میں ویسا ہی رنگ نظر آنے لگے گا، دیکھنے والے کی نظر چوں کہ اجزا کو یعنی باجرے کے دانوں کو بوجہ دوری کے محسوس نہیں کرتی، اس وجہ سے ہر ڈھیری کو وہ یہی کہتا ہے کہ اس ڈھیر کا کل کا رنگ یہی ہے، حالاں کہ واقع میں وہ رنگ موجود نہیں، اور کسی جزو میں بھی وہ رنگ نہیں، یہ صرف نظر کی غلطی ہے۔

اسی طرح کبھی وہ اس باجرے کے سو دانوں سے ایک ڈھیری بنا دیتا ہے تو ایک مجسّم چیز نظر آتی ہے، اور کبھی ہزار دو ہزار دس ہزار دانوں کی ڈھیری بنا دیتا ہے، تو حسبِ تعداد دانوں کے اور ان کے تلے اوپر یا برابر رکھ دینے کے مختلف شکل کی چیزیں نظر آنے لگتی ہیں، ان تغیرات کو دیکھ کر یہ کہنا صحیح نہیں کہ اصل چیز بدل گئی۔

• یا اس کو مع الصورت متصل واحد مان کر اس میں اجزائے تحلیلیہ کا قائل ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اصل چیز نہیں بدلی یعنی باجرے کے دانے وہی ہیں، ہر دانے کی وہی شکل اور وہی رنگ ہے جو پہلے سے تھا، صرف کمی بیشی تعداد اور افتراق و اجتماع ہو گیا ہے۔
اسی طرح مادّے کے ذرات ایک صورت خاص رکھتے ہیں، ان میں کوئی تغیر تبدّل نہیں ہوتا، اور دنیا میں جو کچھ تغیرات دیکھے جاتے ہیں یہ ان ذرات کے افتراق و اجتماع اور کمی بیشی کا نتیجہ ہے۔ حکیم دیمقراطیس نے اسی تحقیق کو پسند کیا ہے۔ اسی وجہ سے ان ذرات کو اجزائے دیمقراطیسیہ کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ذرات مادّہ میں تغیر نہیں اور جب تغیر نہیں ہے تو حدوث کی کوئی دلیل نہ رہی۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ مادّہ کو مع صورت کے متصل واحد مان لیا جائے، یعنی عالم کے اجزائے اولی (عناصر وغیرہ) ایک دفعہ کل کے کل ایک صورت خاص پر مع صفتِ قدامت کے موجود ہو گئے، ان میں ذرّات اور چھوٹے چھوٹے اجزا نہ تھے، پھر جو کچھ عالم میں کائنات موجود ہوتی ہیں وہ سب اجزا اجزائے اولی کے ٹکڑے ہو ہو کر متفرق ترکیبوں سے مل کر بنتے ہیں۔ (ان ٹکڑوں کو اجزائے تحلیلیہ کہتے ہیں)
اس مذہب میں اور پہلے مذہب میں یہ فرق ہے کہ:
پہلے مذہب کی رو سے عالم کا مادّہ مجتمع چیز نہ تھا، بلکہ نہایت باریک اجزا تھے، ان کے ملنے سے دنیا کی چیزیں بنیں، اور اس دوسرے مذہب کی رو سے مادّہ مجتمع چیز تھا، اس کے ٹکڑے ہو ہو کر دنیا کی چیزیں بنیں۔ بنا دونوں مذہبوں کی ایک ہی ہے وہ یہ کہ مادّہ بوقتِ قدامت مع صورت کے موجود تھا، ایک قول پر وہ صورت ذرّات کے ساتھ قائم تھی، اور ایک قول پر اس مجتمع چیز کے ساتھ قائم تھی جو اصل ہے عالم کی۔
ان دونوں تقریروں سے ان کے نزدیک مادّہ کو تغیر سے نجات مل گئی، اور تغیر ہی پر بنا تھی حدوث کی، تو اب قِدمِ مادّہ کے قائل ہونے کی گنجائش نکل آئی۔

تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے تو حرکت ان کی قدیم تھی، اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزا بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہوگیا، اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزا بھی ساکن ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ تغیر سے اب بھی نجات نہیں ملی، کیوں کہ ہم پوچھتے ہیں کہ یہ مادّے کے ذرّات یا وہ مجتمع چیز اگر قدیم ہیں تو اب پوچھا جاتا ہے کہ بروقتِ قدامت ان ذرات یا مجتمع چیز کے لیے حرکت ثابت تھی یا سکون؟

اگر حرکت ثابت تھی تو ماننا پڑے گا کہ یہ صفت بھی ان کی ذات کے ساتھ قدیم تھی، اور قدیم کا عدم محال ہے، حالاں کہ ہم بداہتا دیکھتے ہیں کہ ان ذرّات کو سکون بھی ہوجاتا ہے، کیوں کہ وہ ہر جسم کے جزو ہیں، اور ہر جسم کو سکون بھی ہوتا ہے، اور جب کل جسم کو سکون ہوتا ہے، تو اس کے تمام اجزا کو بھی سکون ہوتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے، تو صفتِ حرکت ان سے زائل ہوجاتی ہے، اور جس چیز کا زوال ممکن ہے، اس کا قِدم ممتنع ہے تو حرکت ان کی قدیم نہ ہوئی، اور محلِ حادث بھی حادث ہی ہوتا ہے۔

علی ہذا اگر حالتِ قِدم میں صفتِ سکون ان کے واسطے ثابت تھی تو ماننا پڑے گا کہ سکون ان کی ذات کے ساتھ قدیم تھا، حالاں کہ ان کو جسم کی حرکت کے ساتھ حرکت ہوتی ہے تو سکون بھی قدیم نہ ہو۔ اور جسم یا ذات ان دو سے خالی نہیں ہوسکتا، پس ثابت ہوا کہ وہ اجزا یا جسم بھی قدیم نہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ مادّہ تغیر سے کسی طرح نہیں بچ سکتا، اور جب تغیر سے نہیں بچ سکتا تو حدوث سے بھی نہیں بچ سکتا، پس مادّہ یقیناً حادث ہے۔

اور اگر شبہ کیا جاوے کہ جو اَجسام علی الدوام متحرک ہیں، اگر ان کے اجزا کو قدیم مانا جائے تو ان میں یہ دلیل نہیں چلتی، کیوں کہ ان کی حرکت کبھی منقطع نہیں ہوتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ

بہرحال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں، اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزا کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا، اور اجزا ان دو سے خالی نہیں ہوسکتے۔ پس ثابت ہوگیا کہ خود وہ اجزا بھی قدیم نہیں ہیں۔

اور اگر مادّہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اوّل تو محض استبعاد اور قیاس الغائب علی الشاہد ہے، اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو؟ پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ بھی قابل احتجاج نہیں۔ غرض قِدم بلاغبار باطل ومحال رہا۔

حرکت جزئیہ تو یقیناً زائل ہوگئی بوجہ غیر قارّ ہونے کے اور ثابت القدم ممتنع العدم ہوتا ہے۔

پس اس کے عدم سے قِدم باطل ہوگیا اور جب دلیل سے قِدمِ مادّہ باطل اور حدوثِ مادّہ کا قائل ہونا ضروری ہوا، اب جو طبیعتیں اس سے چونکتی ہیں اور یہ بات ان کے دل کو نہیں لگتی کہ عدمِ محض سے عالَم موجود کیا گیا، کیوں کہ اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، سو اس کے متعلق بارہا کہا گیا کہ اس کو "استبعاد" کہتے ہیں، اس سے کسی چیز کا محال ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، اصولِ موضوعہ نمبر:۳ میں شرح وبسط کے ساتھ بیان ہوچکا ہے کہ مستبعد ہونا اور چیز ہے اور محال ہونا اور چیز ہے۔

غلطی یہ ہے کہ غائب کو حاضر پر قیاس کیا جاتا ہے، یعنی جس چیز کو دیکھا نہیں، اس کی قوت کو دیکھی ہوئی چیزوں کی قوت کے برابر سمجھا جاتا ہے، خدائے تعالیٰ کو دیکھا نہیں ہے، اس کی قدرت کو اپنی قدرت کے برابر قیاس کرلیا جاتا ہے کہ جس طرح ہم اس پر قادر نہیں کہ عدمِ محض سے کسی چیز کو وجود میں لاسکیں، یوں سمجھ لیا کہ اسی طرح (نعوذ باللہ!) اللہ تعالیٰ بھی اس پر قادر نہیں، حالاں کہ قیاس الغائب علی الشاهد مشہور اور مُسلَّم غلطی ہے۔

پھر لطف یہ ہے کہ استبعاد سے اب بھی چھٹکارا نہیں ہوتا، کیوں کہ اگر اس استبعاد کی وجہ سے کہ عدمِ محض سے کوئی چیز کیسے وجود میں آسکتی ہے؟ مادّہ کو قدیم مانا جاتا ہے، تو یہ استبعاد مادہ

اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قِدَم کو محال نہ بھی کہیں، مگر وجود قِدَم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قِدَم و عدم قِدَم دونوں علی سبیل التساوی[1] محتمل رہیں گے پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا، لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں۔ اگر مخبر صادق ایک شق کو متعین فرمادے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے،۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

کو قدیم مان کر بھی باقی ہے، کہ مادّہ کی ہر حالت میں تو تغیّر ہے اور ہر حالت حادث ہے، مگر مادّہ قدیم ہے آخر اس کی کیا صورت ہے؟ اس کی کوئی صورت ہم کو سمجھا دے کہ جب مادّہ کو کسی نہ کسی حالت سے انفکاک یعنی جدا ہونا ناممکن ہے، اور جو جو حالت اس پر عارض ہوتی ہے وہ سب حادث ہیں، تو مادّہ قدیم کیسے ہوا؟ غرض استبعاد سے بچنے کی وجہ سے مادّہ کو قدیم کہا گیا تھا اور دلیل کی مخالفت کی گئی تھی، مگر استبعاد سے اب بھی خلاصی نہ ہوئی، تو کون عقل منداس جہالت کو گوارا کر سکتا ہے؟ غرض حضرت مصنف مدظلہ کا ارشاد صحیح ہے کہ قِدَمِ مادّہ بلا غبار باطل اور محال رہا۔ تمام تقریراتِ سابقہ سے قِدَمِ مادّہ اس طرح باطل ہو چکا کہ کسی کو مجالِ دم زدن نہیں رہی۔

اب علی سبیل التنزل کہا جاتا ہے کہ اگر بالفرض حدوثِ مادّہ پر کوئی دلیل نہ بھی ہو تو قِدَم پر بھی تو کوئی صحیح دلیل نہیں، سوائے اس کے جس کو استبعاد سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا، سو استبعاد اہلِ عقل کے نزدیک کوئی قابل توجہ بات نہیں۔ ہزاروں مستبعدات موجود ہیں، اور ہم ابھی کہہ آئے ہیں کہ استبعاد سے قِدَمِ مادّہ کے ماننے کی صورت میں بھی پیچھا نہیں چھوٹتا، تو استبعاد ہرگز قابلِ التفات چیز نہیں، کوئی اس کو دلیل کا رتبہ نہیں دے سکتا، تو قِدَمِ مادّہ پر بھی کوئی دلیل نہ ہوئی تو دلائلِ مذکورہ سے قطع نظر کرنے پر بھی قِدَم و عدمِ قِدَم دونوں جانب محتمل رہے اور عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا درست ہوگا۔

اب یہاں اصولِ موضوعہ نمبر: ۲ کو یاد کیجیے، وہ یہ ہے کہ جو امر عقلاً ممکن ہو، اور دلیلِ عقلی

---

[1] برابری۔

اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمادیا ہے، قال تعالیٰ: ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ﴾[1] وقال رسول الله ﷺ: كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَّعَهٗ شَيْءٌ. پس نقلی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے، اس کی رو سے اس زیرِ بحث صورت میں جب دلیلِ نقلی نے مادّہ کے حدوث کی شق کو متعین فرمایا ہے تو اسی کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔

وہ دلیلِ نقلی یہ ہے کہ قرآن شریف میں ہے:

﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾

یعنی حق تعالیٰ نے آسمان زمین (عالم) کو ابتداء بنایا۔

یعنی پہلے ان کا وجود مطلقاً نہ تھا، حق تعالیٰ نے عدمِ محض سے اپنی قدرت سے بنایا، اور حدیث میں ہے: كان الله ولم يكن معه شيء.

یعنی ایک وقت میں صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پاک تھی اور کوئی چیز نہ تھی۔

یہ صریح دلیلیں مادّہ کے حدوث کو ثابت کرتی ہیں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کے خلاف دوسری محتمل شق (قِدمِ مادّہ) کا قائل ہوا جاوے۔

یہ اخیر بیان علی سبیل التنزل ہے، ورنہ بہت کافی وافی بحث اور شرح وبسط کے ساتھ قِدمِ مادّہ کا بطلان کردیا گیا۔ حضرت مصنف مدظلہ نے کوئی پہلو اس مسئلہ کا ایسا نہیں چھوڑا جس میں جائے گریز باقی ہو۔ ہاں! انصاف اور سمجھنے کی کوشش کرنا شرط ہے۔

اللّٰهم أرنا الحق حقًا، وارزقنا اتباعه،

وأرنا الباطل باطلاً، وارزقنا اجتنابه.

---

[1] البقرہ: ۱۱۷

انتباہِ دوم

متعلق تعمیم قدرتِ حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفتِ کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کر دینا ہے، اور وہ صفتِ کمال عمومِ قدرت ہے، کیوں کہ اس زمانے کے نو تعلیم یافتوں کی زبان اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلافِ فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔

توحید کے متعلق دوسری غلطی کا بیان

اس غلطی کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایک بڑی صفت کو نفی کر دیا، وہ بڑی صفت قدرتِ عامّہ ہے، جس کی نسبت ارشاد ہے: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ ۝﴾[1] یعنی حق تعالیٰ کو ہر چیز پر قدرت ہے۔

آج کل کے تعلیم یافتوں نے سائنسِ جدید کے اثر سے اس قدرت کو اس قدر محدود کیا ہے کہ بلا مبالغہ اگر یہ بھی کہہ دیا جائے کہ یورپ کے عقلا اور مُوجدین کی قدرت کو حق تعالیٰ کی قدرت سے زیادہ مانتے ہیں تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔

اس کا ثبوت یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف کسی ذرا سے نئے واقعے کو بھی منسوب کیا جائے تو ان کو تعجب ہو جاتا ہے۔ بعض بے باک فوراً بول اٹھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوسکتا، یہ مولوی صاحبان کی من گھڑت ہے، اور اہلِ یورپ کی طرف اسی جنس کے واقعے کو یا اس سے بھی بڑھ کر عجیب واقعے کو منسوب کیا جائے تو کچھ تعجب نہیں ہوتا اور فوراً دل سے قبول کر لیتے ہیں، اور اس پر بڑے داد اور تحسین کے نعرے لگاتے ہیں، ایسے ہزاروں واقعات ہیں۔

---

[1] البقرہ: ۲۰

اور اس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں: ۱- کبھی عقلی رنگ میں ۲- اور کبھی نقلی پیرایہ میں۔
عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً: ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس اس قاعدے کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے۔
اور اسی بنا پر معجزات سے کہ خوارقِ عادت ہیں انکار کردیا، بعض سے تو صریحاً کہ اس حکایت ہی کی تکذیب کردی، اور جہاں واقعے کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونے کے نہ ہوسکی وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویلِ باطل سے کام لیا۔
اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو کراماتِ اولیا تو کسی شمار میں نہیں۔

اور تمام معجزات و کرامات اسی قبیل سے ہیں کہ اگر ان کو معجزہ یا کرامت کا نام رکھ کر کسی بزرگ یا نبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو ان تعلیم یافتہ اصحاب کا دل اس کو قبول نہیں کرتا، اور اگر اس کو کسی سائنس داں اور اہلِ یورپ کی طرف منسوب کرکے ذکر کیا جاتا ہے تو ذرا بھی ان کے دل کو اس کی تصدیق کرنے میں تامل نہیں ہوتا۔ ہم ایک واقعہ اس کی تصدیق میں پیش کرتے ہیں جس کے ساتھ ان کا یہی برتاؤ ہے، اس سے ہمارے دعوے کا پورا ثبوت ہوتا ہے۔
وہ واقعہ یہ ہے کہ اسید بن اناس کے منہ اور سینے پر جناب رسول اللہ ﷺ نے اپنا دستِ مبارک پھیر دیا تو یہ بات پیدا ہوگئی کہ اسید اندھیرے گھر میں چلے جاتے تو تمام گھر میں روشنی ہوجاتی تھی، اس کو مدائنی اور ابنِ عساکر نے روایت کیا ہے۔ (نقل از ''خصائصِ کبریٰ'' مصنفہ سیوطی ج:۲، ص:۵۵) یہ واقعہ من جملہ معجزات کے ہے، اور معجزہ یا کرامت کی حقیقت یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کسی اپنے مقبول بندے کے ہاتھ پر اپنی قدرت کا کوئی کرشمہ بلا توسطِ اسباب کے دکھلا دیتے ہیں تو یہ روشنی کا نکلنا قدرتِ خداوندی کا ظہور تھا۔
جب یہ واقعہ نئے تعلیم یافتہ اصحاب کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو فوراً ہی بول اٹھتے ہیں کہ مولوی صاحب! کیوں ایسی خلافِ فطرت باتوں کو بیان کرکے مذہب کو ہنسواتے ہو؟

....

مذہب کی خوبی اور کمال یہ نہیں ہے کہ اس میں بازی گری کے سے کھیل تماشے ہوں، مذہب کی خوبی یہ ہے کہ عقل اور فطرت کے موافق ہو۔ یہ باتیں عقل کے خلاف ہیں، ان سے مذہب کی نیک نامی نہیں ہوتی، ہنسائی ہوتی ہے۔ بڑے بڑے لیڈروں کی کتابوں میں یہ مضمون موجود ہے کہ علمائے اسلام نے ہندوؤں کی طرح زمین آسمان کے قلابے ملا کر مذہب کو بدنام کردیا ہے، جو سب خلاف فطرت ہیں۔ تمام معجزات کا اسی بنا پر انکار کر بیٹھتے ہیں، چناں چہ اس قصے کا بھی انکار ہے۔

اور اگر اسی کی مثل کوئی حکایت اہل یورپ کی، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر نقل کی جاتی ہے تو اس پر آمنا صدقنا کہتے ہیں۔ دیکھیے! امریکہ وغیرہ میں بجلی کی وہ ترقی ہوئی ہے کہ اس سے تار روشن ہوتے ہیں، نہ ان میں تیل ہوتا ہے، نہ بتی، نہ دیا سلائی لگانے کی ضرورت، خود تار ہی چمکتے ہیں، اتنی بجلی تو یہاں ہندوستان میں بھی موجود ہے۔

بعض بڑے مقامات میں یہ صنعت یہاں تک بڑھ گئی ہے کہ دیوار پر بجلی ڈال دیتے ہیں تو تمام دیوار چمکنے لگتی ہے، اور اب اس میں اتنا اضافہ اور ہوا ہے کہ دیوار کی بھی ضرورت نہیں صرف ہوا کو روشن کردیتے ہیں، جو کوسوں تک دن کی طرح سے منور ہو جاتی ہے۔ بڑے شہروں کے لیے یہ تجویز ہو رہی ہے کہ اسی صنعت سے رات کو تمام شہر کی ہوا کو روشن کردیا جایا کرے، تاکہ جگہ جگہ تیل، بتی، لیمپ، گیس، بجلی وغیرہ کی ضرورت نہ رہے۔

بجلی کے اور بہت سے کرشمے ہیں جو اخباروں میں چھپ چکے ہیں اور چھپتے رہتے ہیں۔ ان میں سے بعض واقعات کو ابھی ابنائے زمان نے دیکھا نہیں ہے، لیکن اخبار میں ان کو پڑھتے ہی پورے اطمینان کے ساتھ یقین ہو جاتا ہے، اس کی بھی ضرورت نہیں پڑتی کہ یہ اخبار کون سا ہے؟ اس کی خبریں معتبر بھی ہوتی ہیں یا نہیں؟ اور کہیں سے اخبار والے نے تحقیق کر کے لکھا ہے یا نقل را چہ عقل کا مصداق ہے؟

ان خبروں پر تو اعتماد ہوتا ہے اور حدیث کی خبروں پر نہیں ہوتا، حالاں کہ حدیث کے بارے میں ہر پہلو پر گفتگو ہو چکی ہے۔ راویوں کے نام اور ان کی سوانحِ عمری، اور ان کے چھوٹے بڑے حالات، اور ان کا تقوی، اور دیانت اور ان کی احتیاط تحفظ سب کی جانچ کی گئی ہے، اگر کسی راوی کا ساری عمر میں ایک بیان بھی مشکوک ثابت ہو گیا تو باوجود ان کے مقتدا ہونے اور شیخ العلم ہونے کے صاف کہہ دیا ہے کہ یہ کذاب ہے، دجال ہے، اور تمام عمر کی حدیثیں ان کی چھوڑ دی گئیں۔ حیرت کی بات ہے کہ ایسوں کی خبریں تو معتبر نہیں، اور لاپتا اور مجہول الاسم اخباروں کی خبریں معتبر ہیں!

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مُوجِدین کی قدرت کے متعلق اتنا اطمینان ہے کہ نعوذ باللہ! حق تعالیٰ کی قدرت کے متعلق اتنا اطمینان نہیں، تب ہی تو ان کی حکایتوں کے متعلق تحقیق اور ثبوت کی بھی ضرورت نہیں پڑتی، اور حق تعالیٰ کی قدرت کی حکایتیں باوجود تحقیق اور ثبوت اور صحتِ روایت کے دل کو نہیں لگتیں، اور فوراً یہ کہہ اٹھتے ہیں کہ یہ باتیں ناممکن ہیں، کیوں کہ خلافِ فطرت ہیں، ناممکنات کو کسی کے کہنے سے اور روایات سے کیسے تسلیم کر لیا جائے؟ کوئی دن کو رات کہنے لگے تو کیسے مان لیا جاوے گا؟

نہ معلوم یہ دلیل اخباروں کے مقابلے میں کہاں چلی جاتی ہے کہ یہ خلافِ فطرت ہے؟ اور حدیثوں کے مقابلے میں یہ دلیل فوراً کہاں سے آجاتی ہے؟ ذرا تو انصاف چاہیے۔ اگر حق تعالیٰ کی قدرت کو مُوجِدینِ یورپ کی قدرت کے برابر بھی سمجھتے تو صحتِ روایت کے بعد تو کچھ بھی تامل ان کے ماننے میں نہ ہوتا۔

اس غلطی میں صرف وہی لوگ مبتلا نہیں جو دین سے ناواقف ہیں، بلکہ بعض وہ بھی مبتلا ہیں جو دین سے واقف ہیں، دونوں نے من سمجھوتہ کرنے کے لیے ایک ایک دلیل تراش لی ہے، جو دین سے ناواقف ہیں وہ عقلی دلیل سے مدد لیتے ہیں، اور جو واقف ہیں انھوں نے غضب ہی کیا ہے کہ عقلی دلیل کے ساتھ نقلی دلیل سے بھی قدرتِ عامّہ کو محدود کرنے پر امداد لی ہے۔

....

عقلی دلیل والے یوں کہتے ہیں کہ مثلاً: آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا، سو جگہ تجربہ کرلو، جس چیز کو آگ پر رکھ دو گے اسی کو جلا دے گی، پھر ہم کیسے مان لیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ میں ڈالے گئے اور آگ نے ان کو نہیں جلایا؟ یا ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ہمیشہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کہیں اس کے خلاف نہیں ہوتا، پھر ہم کیسے مان لیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ کے پیدا ہوئے؟

یہ باتیں خلاف فطرت ہیں، ان کا منوانا زبردستی ہے، سیدھے بھولے آدمیوں کو کوئی بہکا لے، لیکن اب تعلیم کا زمانہ ہے، کوئی بات بلا دلیل نہیں مانی جاسکتی، خلاف فطرت ہونا ناممکن اور محال ہے۔ یہ جملہ ایسا یاد کیا ہے کہ اس کی بدولت تمام انبیا علیہم السلام کے معجزات کا انکار کر دیا۔ جو معجزات کتب سیر سے ثابت ہیں ان کا تو کیا ذکر؟ جو بالکل صحیح روایات اور احادیث سے ثابت ہیں، ان میں بھی یہ جرأت کی ہے کہ ان واقعات ہی کا انکار کر دیا۔

حتی کہ طوفانِ نوح کا بھی بعض نے انکار کیا ہے، محض اس بنا پر کہ ساری دنیا میں کہاں تک طوفان آیا ہوگا؟ اور وہ کشتی کتنی بڑی ہوگی جس میں ہر چیز کا ایک جوڑا رکھا گیا تھا، حالاں کہ طوفانِ نوح کا واقعہ محض مذہبی نہیں تاریخی بھی ہے، تو اس کا انکار ایسا ہوگا کہ جیسے کہیں کہ واسکوڈی گاما (پہلا انگریز جو ہندوستان میں آیا تھا) کے ہندوستان میں آنے کا واقعہ غلط ہے۔ بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی اتنی دور دراز سے پانی کا راستہ قطع کر کے ہندوستان تک پہنچ جاوے؟ یہ خلاف فطرت ہے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ انگریز یہیں کی پیدائش ہیں، جب جہاز رانی ایجاد ہوئی، اور کافی ترقی ہوگئی تو ولایت جانے آنے لگے، نسل وہاں کی مخلوط ہوگئی اور گورے ہوگئے۔ (جب بات بنانی ٹھہری تو بڑی گنجائش ہے)

اہلِ فطرت مسلمانوں نے بہت سے ان واقعات کا جو شرعاً ثابت مانے گئے ہیں ایسے ہی انکار کیا ہے جیسے اس انگریز کے واقعے کا انکار کیا جائے اور ان کے ثبوت میں کلام کیا، لیکن

....

بعض واقعات ان کو ایسے صریح بھی ملے جن کا انکار کسی طرح نہ ہو سکا، کیوں کہ ان کا ثبوت قطعی ہے، کیوں کہ حدیث میں یا قرآن میں صاف صاف مذکور ہوئے ہیں، وہاں اس طرح کی رکیک اور بے ہودہ تاویلیں کیں جن کی حقیقت تحریف بلکہ انکار ہے۔ ایسے واقعات بہت ہیں، ہم صرف دو کو یہاں بطور نمونہ بیان کرتے ہیں۔

راقم کو ایک دفعہ یہ خیال ہوا کہ اہلِ فطرت پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ معجزات کا انکار کرتے ہیں، یہ بات منہ سے جب ہی نکالنا چاہیے کہ ان کی تحریریں دیکھ لی جائیں، ممکن ہے کہ بعض لوگ مخالفت میں آکر ان پر اتہام لگاتے ہوں، چناں چہ ان کی بعض کتابیں پڑھیں تو واقعی اس بات کو سرتا سر صحیح پایا کہ معجزات کا ذمتاماً انکار ہے، اور جا بجا ایسی تاویلیں کی ہیں کہ معجزے کو اڑا دیا، اور اس طرح سے بات بنائی ہے کہ عوام تو کیا معمولی سمجھ دار آدمی بھی دھوکے میں آسکتا ہے۔

اب راقم کو یہ فکر ہوئی کہ ایسا معجزہ تلاش کرنا چاہیے جو قرآن شریف سے ثابت ہو اور جس میں کوئی بھی تاویل نہ بن سکے، ایسے دو معجزے سمجھ میں آئے جن میں راقم کے نزدیک کسی تاویل کی گنجائش نہ تھی: ایک واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ سے دریا کے پھٹ جانے اور بنی اسرائیل کے پار ہو جانے اور فرعون کے غرق ہو جانے کا۔ دوسرے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بے باپ کے پیدا ہونے کا کہ ان دونوں کی نسبت قرآن شریف کے الفاظ ایسے صاف صاف ہیں کہ جن کے کوئی دوسرے معنی نہیں ہو سکتے۔

لیکن انھوں نے اول الذکر کو تو بہت سہولت سے اڑا دیا، اس طرح کہ قرآن شریف کا لفظ ہے: ﴿اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾[1] جس کا ترجمہ یہ ہے کہ حکم ہوا کہ اپنے عصا سے دریا کو مارو۔ مارنے سے یہ اثر ہوا کہ: ﴿فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ ۝﴾[2] یعنی دریا فوراً پھٹ گیا اور کئی راستے بن گئے۔ ہر ٹکڑا دریا کا ایسا کھڑا تھا جیسے بڑا پہاڑ۔

---

[1] الشعراء: ٦٣ [2] الشعراء: ٦٣

....

وہ اہلِ فطرت فرماتے ہیں کہ اس میں اضرب کا لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اور ضرب کے معنی ''رفتن برروئے زمین'' بھی آتے ہیں، تو ﴿اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾[1] کے معنی یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ لاٹھی ٹیک کر دریا کے اندر چلو، اور ان مواقع سے جو پایاب ہیں کہ لاٹھی سے معلوم ہوتے جائیں گے بنی اسرائیل کو اتار کر پار لے جاؤ۔ ان مواقع کو بہت پہلے سے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تلاش کر رکھا تھا، اور فرعون والوں کو معلوم نہ تھے حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو لے کر ان پایاب جگہوں کو اتر گئے اور فرعون والے بلا دیکھے بھالے گھس گئے اور ڈوب گئے۔

جب یہ معنی آیت کے بن سکتے ہیں تو خلافِ فطرت باتوں کو کیوں اختیار کیا جائے؟ راقم کو بہت ہنسی آئی خصوصاً اس وجہ سے کہ اس صورت میں اس جملے کے کیا معنی ہوں گے؟

﴿فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ﴾[2]

ترجمہ: پس دریا پھٹ گیا اور ہر ٹکڑا ایسا کھڑا ہوگیا جیسا بڑا پہاڑ۔

پایاب جگہوں سے اترنے کے ساتھ پھٹ جانے کا ذکر کیا معنی؟ پھٹ جانا ایک مفہوم ہے، اگر یہ واقع ہوا تو خلافِ فطرت ہے، اور اگر واقعہ نہیں ہوا تو نعوذ باللہ! نعوذ باللہ! قرآن میں کذب ہے۔ اضرب کے تو ایک بعید معنی کہیں سے تلاش کر لیے، لیکن انفلق کے کوئی دوسرے معنی بھی سوائے پھٹ جانے کے نہیں ہیں، سچ ہے: دروغ گو را حافظہ نہ باشد۔

اسی واقعے کی نسبت آیت میں دوسری جگہ یہ لفظ ہے:

﴿وَاِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَاَنْجَيْنٰكُمْ وَاَغْرَقْنَآ اٰلَ فِرْعَوْنَ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ۝﴾[3]

ترجمہ: یاد کرو اس وقت کو کہ ہم نے چیر دیا تمہارے واسطے دریا کو، پس تم کو بچا دیا اور فرعون والوں کو ڈبو دیا۔

---

[1] الشعراء: ۶۳ [2] الشعراء: ۶۳ [3] البقرۃ: ۵۰

....

یہاں اضــرب کا لفظ بھی نہیں ہے جس کے بعید اور بے محل معنی لے لیے تھے۔ غرض راقم کو بڑا تعجب ہوا۔ اور دوسرے واقعے کی نسبت اس کی تحریر نکالی۔ اس کے متعلق قرآن شریف میں ایسے صریح بیانات ہیں جس میں کوئی تاویل اس سے نہ بن سکی، لیکن اپنے کام سے وہاں بھی نہ چوکا، اور لکھا کہ اس واقعے پر علمائے اسلام کو بڑا ناز ہے، اور معجزات کے ثبوت میں اس کو پیش کر دیتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بلا باپ کے پیدا ہوئے۔ ہم مانتے ہیں کہ جو کچھ واقعات قرآن شریف میں مذکور ہیں، یعنی حضرت مریم رضی اللہ عنہا کا بحالت ناکد خدائی محراب میں رہنا، اور فرشتے کا آنا، اور اولاد کے ہونے کی بشارت دینا، اور ان کا تعجب کرنا کہ میرے بلا شادی ہوئے بچہ کیسے ہوگا؟ اور اس کا جواب دینا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ایسے ہی ہے وغیرہ وغیرہ واقعات، یہ سب ایسے ہی ہوئے تھے، لیکن آیت میں یہ کہاں ذکر آیا ہے کہ اس کے بعد ان کا نکاح نہیں ہوا؟ ان واقعات کے بعد ان کا نکاح یوسف نجار سے ہوا، اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے، اس کا ثبوت ہم کو بائبل سے ملتا ہے، پھر خلافِ فطرت باتیں ماننے کی کیا ضرورت ہے؟ (دروغ گو را حافظہ نہ باشد)

وہ دوسری آیتوں کو بھول گیا جن میں ہے کہ جب مریم رضی اللہ عنہا بچے کو لے کر اپنی قوم میں آئیں تو سب کو تعجب ہوا اور اعتراض کے لہجے میں کہا: ﴿یٰمَرْیَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَیْئًا فَرِیًّا۝﴾[1] یعنی اے مریم! تم نے بڑا بدنامی کا کام کیا، تمہارا خاندان ایسا نہیں تھا کہ ایسا کام تم کرتیں۔ پھر انھوں نے اس کا جواب دیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف اشارہ کیا اور آپ اسی وقت بول اٹھے۔ اگر نکاح سے یہ پیدائش ہوئی تھی تو بدنامی کی کیا بات تھی؟ اس قسم کے اور ثبوت بہت ہیں۔ غرض اس واقعہ کو بھی تاویل و تحریف سے معجزے سے خارج کر دیا۔

اب راقم کو یہ تلاش ہوئی کہ کوئی اور ایسا معجزہ قرآن سے نکالا جائے جو اس سے بھی زیادہ ناقابلِ تاویل ہو، چناں چہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ خیال میں آیا جو اس آیت میں مذکور ہے:

---

[1] مریم: ۲۷

....

﴿وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِیْ كَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی﴾[1] الآیۃ

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خود سوال کیا کہ یا اللہ! مجھے دکھلا دیجیے کہ آپ مردے کو کیسے زندہ کرتے ہیں؟ جواب ملا: ﴿اَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ کیا تم اس پر ایمان نہیں رکھتے کہ ہم مردے کو زندہ کرسکتے ہیں؟ عرض کیا: ﴿بَلٰی﴾ یعنی بے شک ایمان رکھتا ہوں۔ ﴿وَلٰكِنْ لِّیَطْمَىِٕنَّ قَلْبِیْ﴾ یعنی ایمان تو ہے، مگر مزید اطمینان اور شرح صدر کے لیے یہ عرض کیا ہے۔ ارشاد ہوا کہ چار مرغ لو، اور سب کو مار کر، ملا کر، قیمہ کرو، پھر اس قیمے کے چار حصے کر کے ایک ایک ٹیلے پر رکھ دو، پھر ان کو پکارو، ان چاروں کے اجزا باذن اللہ الگ الگ ہو کر پھر وہی مرغ بن جائیں گے اور زندہ ہو جائیں گے۔

چناں چہ ایسا ہی کیا گیا، اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی آنکھوں سے معجزہ احیا ہوتے دیکھ لیا، چناں چہ فرماتے ہیں:

﴿فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهٗ ۙ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۝﴾[2]

یعنی جب انھوں نے یہ واقعہ کھلم کھلا دیکھ لیا تو کہا کہ میں بے شک وشبہ یقین کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے

ناظرین! انصاف سے فرمائیں کہ اس معجزے میں بھی کسی تاویل کی گنجائش ہے؟ خود ایک اتنے بڑے اولوالعزم نبی سوال کرتے ہیں، اور ان کو یہ معجزہ دکھلایا جاتا ہے، اس میں کیا گنجائش تاویل کی ہوسکتی ہے؟ لیکن جب آدمی آنکھیں بند کرلے تو سانپ کو رسی خیال کرسکتا ہے۔ ایسے صریح معجزے میں بھی تاویل کر ہی ڈالی جو بلاشک وشبہ تحریف ہے۔

وہ اہلِ فطرت فرماتے ہیں کہ اس کو بہت صریح معجزہ سمجھا گیا ہے، لیکن کیا دلیل ہے اس بات کی کہ "ارنی" رؤیت سے مشتق ہے؟ جس کے معنی آنکھ سے دکھلانے کے ہیں، رؤیا سے مشتق کیوں نہیں ہوسکتا ہے جس کے معنی خواب میں دکھلانے کے ہیں؟ بس یہ معنی آیت

---

[1] البقرة: ٢٦٠　[2] البقرة: ٢٥٩

اور مبنی[1] اس تمام کا وہی اعتقادِ استحالہ[2] خلافِ فطرت ہے۔

کے ہوئے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں یہ واقعہ دیکھا تھا، خواب میں اس سے بھی بڑھ بڑھ کر واقعات دکھلائی دیتے ہیں، یہ کوئی خلافِ فطرت بات نہیں ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں دروغ گورا حافظہ نہ باشد، خواب کے واقعے پر حق تعالیٰ نے یہ فرمایا: ﴿اَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ کیا معنی؟ نیز لفظِ رؤیت جب خواب کے معنی میں آتا ہے تو وہاں فی المنام کی قید لگائی جاتی ہے، چناں چہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی واقعۂ ذبحِ فرزند کے قصہ میں فرماتے ہیں: ﴿اِنِّیْۤ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْۤ اَذْبَحُكَ﴾[3] قرآن پاک عربی زبان میں اترا ہے، غضب ہے کہ نہ اس میں عربیت کا لحاظ رکھا گیا نہ سیاق وسباق اور نسقِ آیت سے بحث رہی۔ اپنا من گھڑت مطلب جس طرح چاہا اس میں ٹھونس دیا، بعینہٖ ایسا ہے جیسے کسی نے رِبا کو "ربون" سے مشتق مان کر ﴿حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ کے معنی یہ لیے کہ حرام کیا اللہ تعالیٰ نے غضب کو۔ اس طرح تو جس کلام سے جو کچھ بھی کوئی مطلب چاہے ثابت کرسکتا ہے، غرض کوئی معجزہ تاویل سے نہیں چھوڑا اور ایسی رَکیک تاویلیں کی ہیں کہ بالکل تحریف ہیں۔

ہم دعوے سے کہتے ہیں کہ ایک ایسے عربی دان شخص کو جو کوئی مذہب بھی نہ رکھتا ہو، نہ قرآن شریف کا منکر ہو، نہ اس پر ایمان رکھتا ہو، یہ آیتیں جن سے معجزاتِ مذکورہ ثابت ہوتے ہیں دکھلاؤ! اور انصاف سے پوچھو کہ ان آیات سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ وہ ہرگز یہ نہیں کہے گا کہ وہ مضامین نہیں ثابت ہوتے جو پرانے اہلِ اسلام نے سمجھے ہیں، بلکہ یہی کہے گا کہ وہی مضامین ثابت ہوتے ہیں۔ پھر اس کے سامنے وہ معنی پیش کرو جو اہلِ فطرت نے لگائے ہیں، اور پوچھو کہ یہ معنی ان آیتوں کے ہوسکتے ہیں؟ ہرگز نہیں کہے گا کہ ہوسکتے ہیں۔ پھر ہم نہیں سمجھتے کہ ایک کلام سے وہ معنی لینا جس کو وہ محتمل ہی نہیں تحریف نہیں تو کیا ہے؟

• یہ سب اسی ذرا سے جملے کے مان لینے کے نتائج ہیں کہ "خلافِ فطرت ہونا محال ہے"۔ ہماری سمجھ میں یہی نہیں آیا کہ "خلافِ فطرت" کا مفہوم کیا ہے؟ اس مرکب میں دو لفظ ہیں:

---

[1] بنا۔ [2] خلافِ فطرت کا محال ہونا۔ [3] الصافات: ۱۰۲

....

۱- خلاف ۲- اور فطرت۔ ''خلاف'' کے معنی تو ظاہر اور مسلم ہیں، لیکن ''فطرت'' کے معنی بتانے چاہئیں، اس کا ترجمہ عادت ہے، یعنی عادتِ الٰہی۔ سو اس میں دو طرح کے کلام ہے:

اول: تو یہ کہ عادتِ الٰہی نہ بدل سکنے کی کیا دلیل ہے؟ کیا اللہ تعالیٰ کو بھی اپنی عادت بدلنے پر قدرت نہیں؟ جب ایک انسان کو بھی اپنی عادت بدلنے پر قدرت ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ کی شان تو بہت بڑی ہے۔

دوم: یہ کہ عادتِ الٰہی کا کوئی احاطہ ایسا محدود کر کے بتلانا چاہیے جس سے تعیین ہو جائے کہ فلاں فلاں باتیں عادتِ الٰہی میں داخل ہیں، اور اس سے باہر جو بات ہو وہ عادت کے خلاف ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ سینکڑوں باتیں ایسی پیدا ہو گئیں اور ہوتی چلی جاتی ہیں جو پہلے نہ تھیں۔ تار، اور بے تار کا تار، اور بجلی اور ہوائی جہاز اور دیگر ایجاداتِ حال اس کی زندہ نظیریں ہیں۔ کیا اس وقت میں جب کہ یہ چیزیں نہ تھیں ان کو جھٹلانا اور یہ قطعی حکم لگا دینا صحیح تھا کہ یہ چیزیں خلافِ فطرت ہیں؟ اور کبھی نہ ہوں گی؟ کیوں کہ محال ہیں، اور محال کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ یا اب اہلِ فطرت کے نزدیک کوئی حد قائم ہو گئی ہے کہ ان موجودہ ایجادات سے علیحدہ کوئی چیز نئی نہیں ایجاد ہو سکتی۔ خدا جانے آئندہ کیا کیا نئی چیزیں پیدا ہوں گی جو اس احاطۂ فطرت سے خارج ہوں گی جو اس وقت تک قائم ہوا ہے؟

• ثابت ہوا کہ فطرت اتنی بڑی وسیع چیز ہے جس کا احاطہ نہیں ہو سکتا، پھر کسی نئی بات کی نسبت بھی یہ کہنا کہ خلافِ فطرت ہے کیسے صحیح ہے؟ جب کہ کسی بات کو خلافِ فطرت ہی کہنے کا کسی کا منہ نہیں تو یہ دعویٰ تو بہت دور ہے کہ وہ محال ہے۔

اور علی سبیل التنزیل اگر مان بھی لیا جائے کہ کوئی بات خلافِ فطرت ہے، تب بھی اس کا محال ہونا نامُسلّم ہے، کیوں کہ خلافِ فطرت کو محال کہنا ایک دعویٰ ہے، اور دعوے کے ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، اور دلیل سوا اس کے کچھ نہیں لا سکتے کہ ہم نے ایسا ہوتے دیکھا نہیں،

صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ "ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا"، اس لیے کہ اس کا حاصل "استقرا"[1] ہے اور استقرا میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔

البتہ مرتبۂ ظن[2] میں دوسری جزئیات[3] کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقویٰ دلیل[4] اس کی معارض[5] نہ ہو، اور وہاں بھی محض "دوام" کا حکم درجۂ ظن میں ہوگا۔

اس کا ترجمہ عدمِ علم ہے، یعنی ہمارے علم میں ایسا نہیں ہوا، اور آپ کو معلوم ہوگا کہ عدمِ علم سے علمِ عدم نہیں ہوتا، مثلاً: کلکتہ کے حالات ہم کو معلوم نہیں ہیں، تو اس سے یہ دعویٰ ہم نہیں کرسکتے کہ کلکتہ کے متعلق کچھ حالات ہیں ہی نہیں۔ اس پر اصولِ موضوعہ نمبر اول میں کافی طور سے بحث ہوچکی ہے۔

• سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ دلیل کے مطالبے کے وقت یہ کہہ دینا کہ "ہم نے ایسا دیکھا نہیں" کس قدر لچر بات ہے؟ اور اس جملے میں دلیل بننے کی قابلیت ہرگز نہیں، اس کو "استقرا" کہتے ہیں، جس کا ترجمہ تلاش یا تجربہ ہے، اور تجربے کی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے کہ چند افراد میں ایک بات کو پایا جاوے، اس سے دوسرے افراد کے بارے میں بھی کسی وقت رائے قائم کرسکتے ہیں کہ دوسرے افراد میں بھی یہ بات ہوتی ہوگی۔

• لیکن سب جانتے ہیں کہ یہ رائے قائم کرنا ظن اور خیال ہی کے درجے میں رہ سکتا ہے، یقین کے درجے تک نہیں پہنچ سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ ایک وہ آدمی جس نے ہندوستانی چند انسان دیکھے ہوں، وہ یقین کے درجے میں یہ رائے قائم کرلے کہ انسان کے تمام افراد کالے ہی ہوسکتے ہیں، جو گورا ہو وہ انسان ہی نہیں۔

---

[1] تجربہ [2] وہم وگمان۔ [3] افراد۔ [4] زیادہ قوی۔ [5] خلاف۔

• جب استقرائی دلیل ظن کے درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتی تو اگر کوئی دلیل اس سے قوی یعنی یقینی اس کے خلاف موجود ہو جائے تو اس کو ترجیح ہوگی یا نہیں؟ ضرور ہوگی، ورنہ آپ کو یہ کہنا پڑے گا کہ مثالِ مذکور میں، جب اس شخص نے پہلے صرف چند ہندوستانی کالے آدمی دیکھے تھے، اور بعد میں گورے انگریز دیکھے کہ اس ظن کی بنا پر جو اس نے کالوں کو دیکھ کر قائم کرلیا تھا، کہ آدمی کو کالا ہونا بھی ضروری ہے، اب انگریزوں کو انسان نہ کہے، گو اس نے دلیلِ قطعی سے یعنی مشاہدے سے سمجھ لیا کہ یہ بھی انسان ہیں۔ اس وقت ایک طرف دلیلِ ظنی ہے اور ایک طرف قطعی، کون ہے؟ جو ایسا کہہ دے کہ اس وقت دلیلِ ظنی کو ترجیح دینی چاہیے، یا ترجیح دے سکتے ہیں۔

• جب ظنی دلیل کی یہ حالت ہے، اور استقرا سے دلیلِ ظنی ہی حاصل ہوتی ہے، تو اگر دوسری دلیل اس سے قوی ہو، تو اس کے مقابلے میں کیسے اعتبار کیا جاسکتا ہے؟ جیسا کہ اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ میں مفصّل اور مدلل ثابت کیا جاچکا ہے۔

حیرت ہے کہ یہ بہت ہی موٹی بات ہے اور سب کے نزدیک مُسلّم ہے، لیکن طرزِ عمل ابنائے زمان کا اس کے خلاف ہے، جس چیز کو خلافِ فطرت سمجھتے ہیں اس کو ناممکن (محال) کہہ دیتے ہیں، حالاں کہ جو دلیل ان کے پاس ہے وہ استقرائی ہے، اور استقرا سے دلیلِ ظنی حاصل ہوتی ہے، اس کو بمقابلۂ دلیلِ شرعی قطعی کے ترجیح دیتے ہیں۔ دیکھیے! کیسی فاش غلطی ہے؟

لطف یہ ہے کہ یہ جو جائز رکھا گیا ہے کہ استقرا سے یعنی بعض افراد کو دیکھ کر دوسرے افراد پر کوئی حکم لگانا کسی موقع پر درست ہے، تو اس کا مطلب بھی یہ ہے کہ اگر کوئی دلیل اس کے خلاف موجود بھی نہ ہوتی، تب بھی تمام افراد پر حکم لگانا بایں معنی ہوسکتا ہے کہ غالباً دوسرے افراد کے لیے بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر کبھی بھی اس کے خلاف نہ دیکھا، تب بھی اتنا ہی کہہ سکیں گے کہ غالباً ہمیشہ یہی حکم ہوتا ہوگا، نہ یہ کہ اس کے خلاف ہونا ناممکن ہے، خلاف کا ناممکن ہونا خود ایک دعویٰ ہے، جس کے لیے دلیلِ قطعی کی ضرورت ہے۔

دوام سے "ضرورت" یعنی سلب إمکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا، نفیِ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو، وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا، بلکہ اس اقویٰ پر عمل ہوگا۔

اس کی توضیح ہم مثالِ مذکور سے کرتے ہیں کہ وہ شخص جس نے کالے ہی انسان دیکھے ہیں، اس کو یہ جائز ہے کہ دل میں خیال کرلے کہ انسان کالے ہی ہوتے ہوں گے، کیوں کہ ابھی اس کا استقرا یہیں تک پہنچا ہے، یہ مرتبہ دلیلِ ظنی کا ہے، لیکن اس خیال کو اس درجہ ترقی دے دینا بھی درست نہیں ہوسکتا کہ جب گورے انسان بھی دیکھ لے، تب بھی اسی پر جما رہے، کیوں کہ اب بمقابلہ اس دلیلِ ظنی کے دوسری دلیلِ قطعی، یعنی گورے انسانوں کا مشاہدہ پیدا ہوگیا۔

اور اگر فرض کیا جائے کہ اس نے گورے انسان تمام عمر دیکھے ہی نہیں، تب بھی اس دلیل سے کہ اس کے استقرا سے کالے ہی انسان دیکھنے میں آئے ہیں، یہ حکم تو لگا سکتا ہے کہ انسان ہمیشہ کالے ہوتے ہیں، بالفاظِ دیگر انسان کے لیے کالا ہونا دوام کے ساتھ ثابت ہے، لیکن یہ بات کسی وقت بھی نہیں کہہ سکتا کہ ممکن نہیں کہ انسان کالے رنگ کے سوا دوسرے رنگ کے ہوسکیں، بالفاظِ دیگر انسان کا گورا ہونا محال ہے، اگر یہ کہے گا تو یہ ایک دعویٰ ہوگا، جس کے لیے دلیلِ قطعی کی ضرورت ہوگی۔ یہ پھر یاد کرلیجیے کہ یہ "دوام" کا حکم بھی جب ہی ہے جب تک استقرا کے مقابل میں دوسری قوی دلیل یعنی گوروں کا مشاہدہ نہ ہوگیا ہو، اور جب گورے انسان دیکھ لیے تب تو وہ استقرائی اور ظنی دلیل سب برباد ہوگئی۔

- اس کا ترجمہ یہ ہے کہ "دلیلِ ظنی پر عمل کرنا بمقابلہ دلیلِ قطعی کے درست نہیں"۔
- اس تمام تقریر سے حضرت مدظلہ کی اس عبارت کا مطلب صاف ظاہر ہوگیا:

-البتہ مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں۔
-لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوی دلیل[1] اس کے معارض[2] نہ ہو۔
-اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجۂ ظن میں ہوگا، دوام سے ضرورت یعنی سلب إمکان

---

[1] زیادہ قوی۔ [2] مخالف۔

پس جب نفیِ امکان کی کوئی دلیل نہیں، اور دلیلِ اقویٰ بعض جزئیات کے لیے اس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے، پھر کیا وجہ کہ اس اقویٰ کو حجت نہ سمجھا جائے؟ یا اس میں تاویلِ بعید کا ارتکاب کیا جائے، کیوں کہ تاویل میں صَرف عن الظاہر ہوتا ہے، اس لیے بلاضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا، اور یہاں ضرورت ہے نہیں، پھر کیوں تاویل کی جائے؟

عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا۔

۔نفیِ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو، وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا، بلکہ اس اقویٰ پر عمل ہوگا۔

ہماری تقریر سے اس کا مطلب پورا حل ہو چکا، لیکن اس عبارت میں بعض الفاظ اصطلاحی ہیں، ان کا ترجمہ کرنا مناسب ہے: دوام کے معنی ظاہر ہیں یعنی ہمیشگی۔ ضرورت کے معنی کسی چیز کا ضروری ہونا اس کو لازم ہے کہ اس کے خلاف ہونا ناممکن (محال) ہو۔اسی کو حضرت مصنف نے یوں فرمایا ہے: یعنی سلب إمکان عن الجانب المخالف. جس کا ترجمہ یہ ہے کہ جانبِ مخالف کا ممکن ہونا منفی ہے۔سلب کے معنی چھیننا یعنی منفی ہونا یا نہ ہوسکنا۔

جب اس استقرائی دلیل کی یہ حالت ہے کہ اس سے تمام افراد پر کوئی حکم جب کر سکتے ہیں جب کوئی دلیل بعضے افراد کے لیے خلاف اس کے موجود نہ ہو، اور اس کے خلاف کو ناممکن تو کبھی کہہ ہی نہیں سکتے، کیوں کہ اس ناممکن کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت ہے، اور ایسی دلیل کوئی ہے نہیں تو اگر بعضے افراد کے لیے کوئی حکم اس استقرا کے خلاف ثابت ہونے پر کوئی دلیل اس استقرا کے خلاف زیادہ قوی مل جاوے تو کیا وجہ ہوگی کہ اس قوی دلیل کو ترجیح نہ دی جاوے؟ یا اس قوی دلیل کو توڑ مروڑ کر اور بری بھلی تاویل کر کے اس ضعیف دلیل کے مطابق کیا جائے؟

ہونا تو اس کے خلاف چاہیے کہ اس ضعیف میں کچھ تاویل کر کے قوی کے مطابق بنایا جائے جیسا کہ ظاہر ہے، اور اس کو اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ میں خوب مشرح بیان کیا گیا ہے، اور

ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جا سکتا۔

یہ بات بالکل ہی ظاہر ہے، کیوں کہ تاویل کی حقیقت یہی ہوتی ہے کہ ایک لفظ کو معنی ظاہری سے پھیر کر دوسرے کسی معنی میں استعمال کیا جائے، اور یہ جہاں کہیں عند الضرورت کیا جاتا ہے تو اس کے واسطے اَولیٰ دونوں دلیلوں میں سے وہی دلیل ہوتی ہے جو ضعیف ہو۔

اس کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ قوی دلیل میں بہ مقابلہ ضعیف کے تاویل کی جائے، اور ضعیف میں تاویل نہ کی جائے، اس کو "تاویل بلا ضرورت" کہتے ہیں۔

اگر اس کی اجازت دی جائے تو کوئی بھی عبارت ایسی نہ رہے گی جس سے کوئی مفہوم متعین کر کے سمجھا جا سکے، نہ کوئی شہادت حجت رہے گی، نہ کوئی مطلب ادا ہو سکے گا، حتی کہ اگر کوئی دن کو دن کہے تو تاویل کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ رات ہو گئی، یا یہ کہے کہ کلام میں حرف نفی محذوف ہے، اور حرف نفی فصیح سے فصیح کلام میں بھی بعض دفعہ محذوف ہوتا ہے، یا یوں کہے کہ اس کے کلام میں صنعتِ قلب ہے اور دن بول کر اس کی ضد رات مراد لی ہے، کہ اگر ایسی تاویلات کی جائیں تو دنیا درہم برہم ہو جائے۔

اب ناظرین ان تاویلوں کو پھر پڑھیں جو اہلِ فطرت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزے سے دریا کے پھٹ جانے میں، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بن باپ کے پیدا ہونے میں، اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو احیا ہوتے دکھائے جانے میں کی ہیں، کہ کس قدر بے ہودہ اور تاویل القول بما لا یرضی به القائل ہیں، یہ یقیناً تحریفِ قرآن ہے جو مسلمان سے نہیں ہو سکتی۔ یہ خلافِ فطرت کے محال ہونے پر عقلی دلیل لانے والوں کی غلطی کا بیان ہوا۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو لوگ خلافِ فطرت بات کو نہیں مانتے وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ یہ باتیں خلافِ فطرت ہیں، اور خلافِ فطرت محال ہوتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دلیلِ استقرائی ہے، جو تمام افراد کو محیط نہیں ہو سکتی، اور اگر بالفرض محیط بھی کہی جائے تو جانبِ مخالف کا ناممکن ہو جانا اس سے کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، اور ان افراد کے بارے میں بھی جن کو یہ

دوسرا پیرایہ اس دعویٰ کی دلیل کا نقل ہے، وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًاO﴾[1] صاحبو! اس دلیلِ صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر:

ایک: یہ کہ "سنت" سے مراد ہر سنت ہے۔ دوسرے: یہ کہ "تبدیل" کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیرِ خدا دونوں کو شامل ہے، حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں،

محیط ہے ظن کے مرتبے میں کوئی حکم ثابت کرتی ہے۔ پس اگر کوئی دلیل اس کے خلاف اس سے قوی پائی جائے گی تو اس کی کچھ بھی ہستی نہیں رہے گی۔ اس قوی دلیل کے موافق قائل ہونا پڑے گا، جیسے اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ میں بیان ہو چکا۔

یہ ان کی غلطی کا بیان ہوا جو حق تعالیٰ کی قدرتِ عامہ کو خلافِ فطرت سمجھ کر شبہات کرتے ہیں، اور دلیلِ عقلی پیش کرتے ہیں۔ اب ان لوگوں کی غلطی کا بیان ہے جو خلافِ عادت (خلافِ فطرت) کے واقع نہ ہو سکنے پر دلیلِ نقلی بھی پیش کرتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن شریف سے خود ثابت ہے کہ عادت اللہ نہیں بدل سکتی، یہ مضمون آیتوں میں کئی جگہ مختلف عنوان سے آیا ہے مثلاً: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا O﴾، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًاO﴾،[2] اور ﴿وَلَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِO﴾[3] اور ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيْلًاO﴾.[4]

ان کا ترجمہ ترتیب وار یہ ہے:

۱- اور ہرگز نہ پائے گا تو واسطے عادت الٰہی کے تبدیلی۔ ۲- اور ہرگز نہ پائے گا تو واسطے عادت الٰہی کے پھیرنا۔ ۳- اور نہیں ہے تبدیلی واسطے پیدائش اللہ تعالیٰ کے۔ ۴- اور نہ پائے گا تو واسطے عادت ہماری کے پھیرنا۔

کہتے ہیں کہ ان آیتوں سے صاف ثابت ہے کہ عادتِ الٰہی کے خلاف ہونا ناممکن ہے،

---

[1] الأحزاب: ٦٢ [2] فاطر: ٤٣ [3] الروم: ٣٠ [4] بني إسرائيل: ٧٧

ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ ''سنت'' سے مراد بقرینۂ سیاق وسباق خاص خاص اُمور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر، خواہ بالبرہان یا باللسان۔

''عادت'' ہی کا ترجمہ فطرت ہے، تو حاصل آیتوں کا یہی ہوا کہ خلافِ فطرت ہونا ناممکن ہے، اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔ اس کا جواب کئی طرح پر ہے:

- ایک تو یہ کہ ''سنت اللہ'' سے مراد اگر عام ہے تو کوئی ایک طریقۂ خداوندی بھی بدلنا نہیں چاہیے، حالاں کہ یہ بات بداہتاً باطل ہے۔ سب جانتے ہیں کہ زمانے کا رنگ ہمیشہ بدلتا ہے، ایک وقت میں اسلامی سلطنت تھی، دوسرے وقت میں کفار کی سلطنت ہوگئی، یہ بھی تبدیلی ہے۔ ایک وقت میں نہ ڈاک خانہ، نہ تار، نہ بجلی، نہ ریل، نہ ہوائی جہاز وغیرہ، اس وقت کے طریقے بود وباش دوسرے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ سب اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کیے ہوئے تھے، اور جو معنی ''سنت اللہ'' کے آپ نے لیے ہیں وہ ضرور اس پر صادق ہیں، تو اگر آیت میں سنت اللہ میں عموم ہے تو ان میں بھی تبدیلی نہ ہونی چاہیے، حالاں کہ تبدیلی ہوگئی۔
- اب آپ اس کا یہی جواب دے سکتے ہیں کہ سنت سے مراد عام نہیں، بلکہ کوئی خاص طریقہ مراد ہے تو اس کو متعین کرنا چاہیے، اس کی تعیین آپ لوگ اس سے کرتے ہیں کہ جو عادتِ خداوندی تجربے سے ثابت ہو جاوے بس وہی مراد ہے۔
- اس پر یہ اعتراض ہے کہ تجربے کے لیے کوئی حد نہیں قرار دی جاسکتی، نئے نئے تجربے ہو چکے اور ہوتے چلے جاتے ہیں تو سنت اللہ کا کوئی محمل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہاں! جب دنیا ختم ہو جائے، تب کہہ سکیں گے کہ سنت اللہ سے فلاں فلاں چیز مراد تھی، تو اس وقت آپ کسی چیز پر یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ اس کے متعلق سنت اللہ یہ ہے، اور اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، تو آیت سے کوئی استدلال ہو ہی نہیں سکتا، اور آیت کے کوئی معنی ہی متعین نہیں ہوتے، یہ خرابی سنت اللہ میں عموم لینے سے ہوئی، دلیلِ عقلی سے ثابت ہوگیا کہ سنت اللہ میں عموم نہیں ہے۔

....

• اب ہم آیت کے سیاق وسباق کو دیکھتے ہیں کہ صاف ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے اس آیت میں لفظ ''سنت اللہ'' میں عموم مراد لیا ہے ان کا یہ فعل ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ کا مصداق ہے، آیت کا سیاق وسباق صاف بتاتا ہے کہ سنت اللہ میں عموم نہیں ہے۔

• لفظ ''سنت اللہ'' جن آیتوں میں آیا ہے ہم ان آیتوں کو سیاق وسباق کو مفصل بیان کرتے ہیں:

۱- اول آیت ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ ہے، یہ سورۂ احزاب کی آیت ہے۔ اس مضمون کا شروع یہاں سے ہوتا ہے:

﴿لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَآ اِلَّا قَلِيْلًا ○ مَّلْعُوْنِيْنَ اَيْنَمَا ثُقِفُوْٓا اُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلًا ○ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ○﴾[1]

ترجمہ: اگر نہ باز آئیں گے منافقین، اور جن کے دل میں روگ ہے، اور مدینے میں بے بنیاد خبریں مشہور کرنے والے، تو البتہ مسلط کردیں گے ہم آپ کو ان پر (یعنی ان کی پکڑ دھکڑ کا حکم دے دیں گے) پھر وہ آپ کے قرب وجوار میں بھی مدینے میں نہ ٹھہر سکیں گے، مگر بہت کم پھٹکارے ہوئے، جہاں کہیں بھی ملیں گے پکڑ لیے جائیں گے، اور ٹکڑے ٹکڑے کردیے جائیں گے۔ یہ ہم نے اللہ کی عادت بیان کی ان لوگوں میں جو پہلے گزر چکے (یعنی امم سابقہ میں یہی برتاؤ حق تعالیٰ کا نافرمانوں کے ساتھ رہا ہے) اور ہرگز نہ پائے گا تو عادت اللہ کے واسطے تبدیلی۔

ناظرین! انصاف سے فرمائیں کہ اس آیت میں ''سنت اللہ'' سے مراد عام عادتِ الٰہی ہوسکتی ہے یا وہی عادتِ الٰہی مراد ہے جو اس قسم کے لوگوں کے ساتھ (جن کا بیان اوپر کی آیتوں میں پیشتر گزر چکا) ہوئی تھی، یعنی عذاب اتارنا، اور ان کو تہ تیغ کرنا اور ذلیل کرنا۔

[1] احزاب: ۶۰-۶۲

۲-آیتِ دوم ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًا ○﴾ یہ سورۂ فاطر کے آخری رکوع کی آیت ہے، جہاں سے اس کا مضمون شروع ہوا ہے وہاں سے ہم آیتوں کو لکھتے ہیں وہ یہ ہیں:

﴿وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَآءَهُمْ نَذِيْرٌ لَّيَكُوْنُنَّ اَهْدٰى مِنْ اِحْدَى الْاُمَمِ ۚ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيْرٌ مَّا زَادَهُمْ اِلَّا نُفُوْرًا ○ اسْتِكْبَارًا فِي الْاَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۭ وَلَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ ۭ فَهَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِيْنَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًا ○﴾[1]

ترجمہ: اور قسم کھائی تھی ان لوگوں نے بہت پکی قسم کہ اگر ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا (پیغمبر) آئے گا تو ہم بعض امتوں سے زیادہ صاحبِ ہدایت ہوں گے۔ پس جب ڈرانے والا (پیغمبر) ان کے پاس آیا، تو نہیں زیادہ کیا ان کو مگر نفرت بسبب تکبر کے تکبر دنیا میں اور بری قسم کے مکر کے، اور نہیں پڑتا ہے برا مکر مگر اس کے کرنے والے پر، تو نہیں انتظار کرتے ہیں وہ، مگر پہلے لوگوں کے سے برتاؤ کا، تو (یاد رہے) نہ پائے گا تو حق تعالیٰ کے برتاؤ کے لیے تبدیلی، اور نہ پائے گا تو حق تعالیٰ کے برتاؤ کے لیے ٹل سکنا۔

مطلب یہ ہے کہ ایک وقت میں کفار اس کے لیے تیار تھے کہ پیغمبران کے پاس آئے گا تو اس پر تہ دل سے ایمان لائیں گے، لیکن جب پیغمبر یعنی محمد ﷺ ان کے پاس تشریف لائے، تو اپنا عہد و پیمان سب چھوڑ دیا، اور حضور ﷺ سے نفرت کرنے لگے اور تکبر کیا، اور حضور ﷺ کے خلاف طرح طرح کے مکر کرنے لگے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کفار کی طرح یہ بھی ایسے برتاؤ کے منتظر ہیں جو ہم نے ان کے ساتھ کیا تھا، تو یاد رکھیں کہ ہماری عادت کو کوئی بدل نہیں سکتا اور بدلنا تو درکنار کوئی ایک دم کو ٹال بھی نہیں سکتا۔

ناظرین! جو علومِ ادبیہ سے واقف ہیں، وہ تو قواعد سے سمجھ سکتے ہیں کہ سنت اللہ اس آیت میں تین جگہ آیا، پہلے "سنت اولین" پھر دو جگہ "سنت اللہ"۔ ظاہر ہے کہ تینوں جگہ ایک

[1] فاطر: ۴۲، ۴۳

....

ہی یعنی عذاب کا اُتارنا اور ان کو ذلیل وہلاک کرنا۔ برتاؤ چوں کہ طرفین سے تعلق رکھتا ہے، اس واسطے ایک دفعہ اس کو ان کی طرف منسوب کیا اور ''سنت الاولین'' فرمایا، اور دوسری جگہ اس کو اپنی طرف منسوب فرمایا، معنی مراد ہوسکتے ہیں، اور وہ بھی ہیں کہ وہ برتاؤ جو حق تعالیٰ نے ان کے ساتھ کیا، جب ان کی طرف نسبت کی جائے تو نسبة إلى المفعول ہے، یعنی وہ برتاؤ جو حق تعالیٰ کی طرف سے ان کے ساتھ کیا گیا، اور جب حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جائے تو نسبة إلى الفاعل ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تینوں جگہ ایک ہی معنی لیے جاسکتے ہیں، یعنی ''معاملہ حق تعالیٰ کا ان کے ساتھ''، اس میں کہیں اس معنی کا تو احتمال بھی نہیں جو اہلِ فطرت نے لیے ہیں، ورنہ ''سنت الاولین'' کے کیا معنی ہوں گے؟

اور جو لوگ علومِ عربیہ بھی نہیں جانتے وہ بھی ان آیتوں کو پڑھ کر انصاف سے بتائیں کہ کیا یہاں سنت کے معنی وہ ہوسکتے ہیں جو اہلِ فطرت نے لیے ہیں؟ حاشا و کلا! یہ زبردستی کی بات ہے کہ کلام میں مقصود کچھ ہو، جس کو نسقِ آیت اور سیاق وسباق صاف بتا رہا ہے، کہ مراد کچھ لے لی جائے۔

۳- دو آیتوں کا بیان ہوچکا، اب تیسری آیت لیجیے اس میں: ﴿وَلَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ۝﴾ ہے۔ اس سے پہلے یہ آیتیں ہیں:

﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا اَهْوَآءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ فَمَنْ يَّهْدِيْ مَنْ اَضَلَّ اللّٰهُ ۭ وَمَا لَهُمْ مِّنْ نّٰصِرِيْنَ ۝ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ۭ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۭ لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ۭ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ ڎ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝﴾[1]

ترجمہ: بلکہ اتباع کیا ناانصاف لوگوں نے اپنی خواہشاتِ نفسانی کا، بلا دلیل (یہ ان کی گمراہی کا سبب ہوا) تو اس شخص کو کون ہدایت کرسکتا ہے، جس کو اللہ تعالیٰ گمراہ کرے؟ اور ان کا کوئی مددگار

---

[1] الروم: ۲۹، ۳۰

نہیں ہوسکتا۔ پس اپنی توجہ کو دین کی طرف درست کرو، یکے ہو کر، کہ وہ فطرت ہے اللہ تعالیٰ کی جس پر لوگوں کو پیدا کیا۔ اللہ تعالیٰ کی پیدائش کے لیے کوئی تبدیلی نہیں، یہی دین مضبوط ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ اس آیت سے اس پر استدلال کرنا کیوں کر صحیح ہے کہ کائنات میں فطرت کے خلاف جس کو خرقِ عادت کہتے ہیں نہیں ہوسکتا؟ آیت کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ "خلق اللہ" سے مراد وہ فطرت ہے جس کا اوپر ذکر ہے لفظ ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ میں، جس کو اس سے اوپر "دین" فرمایا ہے اور آگے بھی اس کو "دین قیم" فرمایا ہے، مطلب یہ ہے کہ دین کو خوب یکے ہو کر اختیار کرو، اور وہ دین داخلِ فطرت ہے، اس کو حق تعالیٰ نے ہر انسان کی فطرت میں رکھ دیا ہے، اور اس طرح فطرت میں رکھا ہے کہ کبھی اس میں تبدیلی نہیں ہوگی، یعنی یہ کبھی نہ ہوگا کہ دین فطرتِ انسانی میں داخل نہ رہے۔

اس کی تفسیر اس حدیث میں ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ "ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کو اس کے ماں باپ یہودی بنا لیتے ہیں، یا نصرانی، یا مجوسی"، یعنی ہر بچے میں خِلقی طور پر حق بات طبیعت کے اندر رکھی ہے، یعنی استعدادِ صحیح حق کے قبول کرنے کی خِلقتاً موجود ہے، پھر اس سے اگر صحیح طور سے کام لے تو حق پرست ہوتا ہے، ورنہ باطل پرست ہو جاتا ہے۔

اور آیت میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ استعداد نوعِ انسان میں ہمیشہ پیدا ہوگی اس کو کوئی بدل نہیں سکتا، کیوں کہ یہی مدار مکلف بنانے کا ہے، کیوں کہ جس بات کی استعداد ہی کسی میں نہ ہو اس کو اس بات کا حکم کرنا تکلیف ما لا یطاق اور فضول ہے، جیسے: کسی کے ہاتھ ٹوٹے ہوئے ہوں اور اس کو لکھنے پر مجبور کیا جائے کہ یہ ظلم اور فضول حرکت ہے۔

جب حق تعالیٰ نے انسان کو دین کے قبول کرنے کا حکم دیا تو دین کے سمجھنے کی استعداد کا ہونا بھی ضروری ہوا۔ اس کے متعلق ارشاد ہے کہ "ہم نے فطرتاً قبولِ حق کی استعداد ہر انسان میں رکھی ہے، اور یہ بات کبھی نہیں بدلی جائے گی"، یعنی کبھی ایسا نہ ہوگا کہ انسان کی سرشت میں یہ

استعداد نہ ہو، چناں چہ دیکھا جاتا ہے کہ یہ استعداد ہر شخص میں ہے، کیوں کہ دین کا خلاصہ دو چیزیں ہیں: ۱- اقرارِ صانع ۲- اور رسالت اور یہ دونوں ایسے بدیہی ہیں کہ کسی کی بھی سرشت اس سے خالی نہیں۔ ایک ناسمجھ بچے کے پیچھے سے ایک کنکری مار دو تو وہ مڑ کر دیکھے گا، اور تلاش کرے گا کہ کس نے ماری؟ اور اگر کوئی موجود ہوگا، تو اس کے سر ہو جائے گا کہ تو نے ماری ہے، اور وہ شخص یہ کہہ کر اس سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا کہ میں نے نہیں ماری، آپ سے آپ لگ گئی، اس کو کوئی اس سے لاکھ منوائے، لیکن اس کی طبیعت نہیں قبول کرے گی کہ ایک کنکری بلا مارنے والے کے لگ سکتی ہے۔ اس کی بنا اسی پر تو ہے کہ اس کے ذہن میں خِلقتاً یہ اصول مرکوز ہے کہ کوئی فعل بغیر فاعل نہیں ہوسکتا، اسی کا نام اقرارِ صانع ہے۔ ثابت ہوا کہ خدا کا فاعل ہونا فطری امر ہے، اور ہمیشہ سے رہا ہے، اور ہمیشہ رہے گا۔

اور ہم دیکھتے ہیں کہ اسی ناسمجھ بچے سے کسی نئی چیز کا نام پوچھا جائے تو وہ بتا نہیں سکتا، اس وقت وہ اپنے باپ کی طرف دیکھتا ہے، اور انتظار کرتا ہے کہ وہ اس چیز کا نام بتادے تو میں بتا دوں۔ اس کی بنا اس پر ہے کہ اس کے ذہن میں خِلقتاً یہ اصول مرکوز ہے کہ تمام باتیں ماں کے پیٹ میں نہیں آجاتیں، بہت سی باتیں بتانے والے کے بتانے سے آتی ہیں اور اس میں ایک انسان دوسرے کا محتاج ہے۔ یہی خلاصہ ہے رسالت کا، کہ جیسے دنیا کی باتیں بلا بتلانے والے کے نہیں آتیں ایسے ہی دین کی باتیں بھی بلا بتلانے والے کے نہیں آتیں۔ اس بتانے والے ہی کو پیغمبر یا رسول کہتے ہیں۔

یہاں اس مضمون کو طول دینا نہیں ہے، صرف تھوڑی سی تقریر ”فطرت“ کے لفظ کی توضیح کے لیے کردی گئی۔ اصل بات یہ تھی کہ اس آیت میں ”خلق اللّٰہ“ سے مراد یہی استعداد ہے جس کو فطرت اور دین فرمایا گیا ہے، نہ وہ جو آج کل کے تعلیم یافتہ لیتے ہیں کہ عادت اللہ کے خلاف کوئی کام نہیں ہوسکتا، اور اس کی بنا پر کرامات اور معجزات وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔ یہاں سیاق وسباق آیت کا چھوڑ کر اپنے تجویز کردہ معنی لینا ایسا ہوگا جیسا کسی نے ایک بھوکے سے

پوچھا: ایک اور ایک کتنے ہوتے ہیں؟ اس نے کہا کہ دو روٹیاں۔ یا جیسے ایک ”قرآنی فرقہ“ والے نے اپنے اس مسئلے کو کہ نماز دو رکعت سے زیادہ واجب نہیں ہے، اس آیت سے ثابت کیا:

﴿جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولِيْٓ اَجْنِحَةٍ مَّثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾[1]

﴿مَثْنٰى﴾ کا ترجمہ دو دو ہے، اس سے ثابت کرلیا کہ دو دو رکعت بھی نماز ہوسکتی ہے، جب دو دو رکعت ہوسکتی ہے تو زیادہ پڑھنے کی کیا ضرورت ہے؟ ناظرین! غور کریں کہ اس میں کیا غلطی ہے، سوائے اس کے کہ ایک لفظ کے معنی لے لیے اور دوسرے الفاظ کو چھوڑ دیا؟ (﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾[2] جو مشہور ضرب المثل ہے اس میں بھی تو یہی کیا گیا ہے) ﴿مَثْنٰى﴾ سے پہلے جو الفاظ ہیں ان کو ملا کر دیکھا جائے تو اس ”قرآنی“ کے مسئلہ سے آیت کو کچھ علاقہ ہی نہیں۔ آیت میں حق تعالیٰ کی ایک صفت کا بیان ہے کہ حق تعالیٰ وہ ہے جس نے فرشتوں کو پیغام پہنچانے والا بنایا، وہ فرشتے دو دو بازو والے بھی ہیں اور تین تین والے بھی اور چار چار بازو والے بھی۔ کوئی بتائے کہ نماز کا ذکر یہاں کہاں ہے؟ یہ تو قرآن شریف کو کھیل بنانا ہے۔

اسی طرح ﴿لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ﴾ میں ”خلق“ سے مراد عام عادت اللہ لینا جس کی بنا پر خوارق اور معجزات سے انکار کیا جاتا ہے قرآن کو کھیل بنانا ہے اور سیاق وسباق سے اس لفظ کو بالکل الگ کردینا ہے، اور اس میں اور ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ میں کچھ فرق نہیں ہوسکتا۔

یہ بیان اہلِ فطرت کی غلطی کا، سیاق وسباقِ قرآنی اور طرزِ کلام سے ہوا۔ یہاں تک ایک جواب اہلِ فطرت کے استدلال عن الآیات کا ہوا۔

۱- حاصل اس کا یہ ہے کہ سنت اللہ سے مراد عام نہیں لے سکتے، مشاہدہ اس کی تکذیب کرتا ہے، دن رات عالم میں تغیر ہوتے رہتے ہیں اور ہمیشہ سے ہوتے چلے آئے ہیں اور ہمیشہ قیامت تک ہوتے رہیں گے، اور طرزِ کلام اور سیاق وسباقِ قرآنی بھی عموم کی تکذیب کرتا ہے۔ اور سیاق وسباق صاف بتلاتا ہے کہ آیتوں میں ہر جگہ خلق اللہ اور سنت اللہ سے مراد حق کا

---

[1] الفاطر: ۱ [2] نساء: ۴۳

اور اگر اس میں عموم لیا جاوے تو "تبدیل" کا فاعل غیر اللہ ہے، یعنی خدائے تعالی کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا، جیسے: دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگِ راہ ہو جاتی ہے۔

غلبہ ہے باطل پر، خواہ حجت اور دلیل سے ہو، یا قہر وعذاب سے، اس کے سوا کچھ مراد نہیں۔

مطلب یہ ہوا کہ ہماری یہ عادت ہے کہ حق کو ہمیشہ غلبہ دیتے ہیں، یہ عادت کبھی نہیں بدلی جائے گی، یہ ایک جواب ہوا۔

۲-دوسرا جواب یہ ہے کہ قرآن ایک کلام ہے، جس کی زبان عربی ہے، ہر کلام کا مفہوم اس زبان کے قواعد سے سمجھا جاتا ہے، ان تمام آیتوں میں لفظ "تبدیل" اور "تحویل" کے واقع ہوئے ہیں، اور یہ دونوں مصدر ہیں، مصدر ایک فعل کا نام ہوتا ہے، جیسے: ضرب مارنے کا نام ہے، فعل کے لیے ایک فاعل ہوتا ہے، اور بعض میں ایک مفعول بھی ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ "ضرب" کے لیے ایک "ضارب" ہوگا، یعنی مارنے والا اور ایک "مضروب" ہوگا یعنی جس پر مار پڑی۔

غرض ایسا مصدر فاعل اور مفعول کو چاہتا ہے تو تبدیل اور تحویل کے لیے بھی فاعل اور مفعول ہوں گے، فاعل وہ ہوگا جو تبدیل اور تحویل کرے، اور مفعول وہ ہوگا جس پر تبدیل اور تحویل واقع ہو، ان آیتوں میں مفعول تبدیل اور تحویل کے یقیناً "سنت اللہ" اور "خلق اللہ" ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ان پر تبدیل اور تحویل واقع نہیں ہو سکتی، جیسا: کہ ابنائے زماں بھی مانتے ہیں، لیکن گفتگو ان کے فاعل میں باقی ہے، اس کے فاعل دو ہی ہو سکتے ہیں:

۱-یا اللہ ۲-یا غیر اللہ یعنی مخلوق

ابنائے زمان کی تقریر سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں قسم کے فاعلوں سے اس فعل کی نفی کی گئی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ اللہ کی طرف سے ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے اور نہ مخلوق کی طرف سے، اللہ تعالی کی طرف سے تبدیلی نہ ہو سکنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

الف-ایک یہ کہ حق تعالی کی قدرت سے ہی یہ تبدیلی باہر ہو۔

ب-اور ایک یہ کہ قدرت سے باہر تو نہ ہو، لیکن اللہ تعالی نے وعدہ کر لیا ہو اور خبر دے

دی ہو کہ ہم تبدیلی نہیں کریں گے۔

پہلی صورت تو بالاتفاق باطل ہے، کوئی مسلمان بلکہ کسی مذہب کا آدمی بھی یہ نہیں کہتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی کام باہر ہے۔

اب رہ گئی دوسری صورت کہ قدرت ہو، لیکن یہ خبر دے دی ہو کہ ہم سب سنت اللہ میں اور خلق اللہ میں تبدیل اور تحویل نہ کریں گے، اس کے واسطے ثبوت کی ضرورت ہے۔ سو ہم کہتے ہیں کہ:

- قرآن میں کہیں یہ وعدہ نہیں آیا۔
- اور ان آیاتِ زیرِ بحث کو وعدہ کہنا صحیح نہیں، اس واسطے کہ ان میں دونوں احتمال ہیں کہ فاعل تبدیل اور تحویل کا اللہ ہو یا غیر اللہ ہو۔
- جب احتمال آ گیا، تو مسئلہ مقدرت عقائد کا مسئلہ میں ہے۔
- اور عقائد کے مسئلے میں احتمال آنے سے مسئلہ غیر قابلِ تسلیم ہو جاتا ہے۔

اول تو "سنت اللہ" ہی کا مفہوم وہ نہیں جو اہلِ فطرت نے سمجھا ہے، جیسا کہ جواب اول میں مشرح بیان ہوا، تو لفظِ "سنت" میں بھی احتمال ہوا، پھر "تبدیل" اور "تحویل" کے فاعل میں احتمال ہوا۔ اتنے احتمالوں کے ہوتے ہوئے ان آیات کو حق تعالیٰ کا وعدہ خلافِ فطرت واقع نہ کرنے کے لیے قرار دینا زبردستی ہے۔ خصوصاً اس صورت میں کہ قرآن میں جا بجا الفاظ مذکور ہیں، گو اہلِ فطرت ان کے معنوں کو توڑ موڑ کر ایسے بنا لیتے ہیں کہ ان کے مدعا کے خلاف نہ رہیں، لیکن یہ فعل خود ہی ناجائز اور تحریف ہے، کیوں کہ اس کی بنا ان الفاظ کی اصلی معنوں کے محال ہونے پر ہے، اور یہ خلافِ واقع ہے، وہ صرف مستبعد ہیں محال نہیں۔

اس کا بیان اصولِ موضوعہ نمبر: ۳ میں مفصل اور مدلل ہو چکا ہے، تو یہ توڑ مروڑ بلا وجہ ہوئی، اور اخبارِ قرآنی کو اپنے اصلی معنوں پر رکھنا ضروری ہوا، اور ان آیات میں جن میں جنت وغیرہ کی خبریں ہیں خلافِ فطرت چیزوں کے واقع ہونے کی خبریں موجود ہیں۔ نیز قرآن

مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ و وعید کی۔

پاک میں جابجا صاف صریح الفاظ میں قدرتِ عامّہ کو بیان فرمایا گیا ہے، مثلاً:

﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ۝﴾[1]

یعنی حق تعالیٰ کرنے والا ہے جو چاہے۔

اور ﴿إِنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۝﴾[2]

یعنی بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور حدیث میں حق تعالیٰ کی صفات میں ہے:

"یرفع اقواما و یضع آخرین".

یعنی حق تعالیٰ ترقی دیتا ہے بعض قوموں کو اور تنزل دیتا ہے بعض قوموں کو۔

یہ سنت اللہ میں تبدیلی ہی تو ہوئی۔ جب قرآن میں جابجا خلافِ فطرت باتوں کی خبریں موجود ہیں اور قدرتِ عامّہ کا اثبات موجود ہے تو ان چاروں آیات میں اس احتمال کو ترجیح دے لینا کہ تبدیل و تحویل کا فاعل اللہ ہے، جس سے یہ وعدہ ہو جائے کہ ہم اپنی عادت کو تبدیل نہیں کرتے (یعنی خلافِ فطرت کوئی کام نہیں کرتے) احتمالِ مرجوح کو راجح کرتا ہے۔

• غرض یہ آیتیں اس وعدے پر دال نہ ہوئیں، تو متکلم (حق تعالیٰ) کی طرف سے وعدۂ تبدیل نہ کرنے کا نہ ہو، اور قدرت تبدیل پر ہے ہی، تو بوجوہاتِ مذکورہ تبدیل اور تحویل کا فاعل اللہ کو نہیں قرار دے سکتے، بلکہ مخلوق ہی کو فاعل قرار دینا چاہیے، جس کی رو سے آیتوں کے معنی یہ ہوئے کہ مخلوق میں سے کوئی ہماری عادت کو نہیں بدل سکتا اور نہیں ٹال سکتا، ہمارے کام ایسے نہیں جیسے دنیا کے حکام اور بادشاہوں کے ہوتے ہیں، کہ بعض وقت وہ کوئی حکم صادر کرتے ہیں یا کوئی کام کرنا چاہتے ہیں، لیکن کسی جماعت کی شورش وغیرہ سدِّ راہ ہو جاتی ہے، اور بمقتضائے مصلحت ان کو وہ ارادہ ملتوی کرنا پڑتا ہے۔

مقصود اس سے حق تعالیٰ کو اپنے وعدے اور وعید کا استحکام بیان فرمانا ہے۔

---

[1] هود: ۱۰۷ [2] البقرة: ۲۰

اور ایک تیسری تقریر اس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے، وہ یہ کہ "عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے" اور "وعدے میں تبدیل بالنص محال ہے"، پہلا مقدمہ عقلی ہے، دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثنا صحیح ہے، لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔

• اور ابنائے زمان نے خلاف فطرت واقع نہ ہو سکنے پر ایک اور طرح سے بھی دلیل پیش کی ہے، وہ دو جزو سے مرکب ہے: ایک جزو عقلی ہے اور ایک نقلی ہے۔ وہ دلیل یہ ہے کہ:

۱- جب کوئی کام ایک خاص طریقے سے ہو رہا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ حق تعالیٰ کے ارادے سے ہو رہا ہے، جب بار بار وہ اسی طرح سے ہوتا ہے تو اس سے پتا چلتا ہے کہ حق تعالیٰ کو وہ کام اسی طرح کرنا منظور ہے، تو وہ وعدۂ فعلی ہو گیا۔

۲- اور سب جانتے ہیں اور قطعی آیت سے ثابت ہے کہ حق تعالیٰ کے وعدے میں رد و بدل ہونا ناممکن اور محال ہے، تو اس صورت میں خلاف فطرت باتوں کو مان لینا اللہ تعالیٰ کے وعدے میں رد و بدل ہو سکنے کا قائل ہونا ہے، اور یہ باطل ہے تو خلاف فطرت واقع ہونا بھی باطل ہے۔

اس دلیل کے دو جزو ہوئے۔ دلیل کے جزو کو "مقدمہ" کہتے ہیں۔

پہلا مقدمہ یہ ہوا کہ عادت اللہ وعدۂ فعلی ہے، یہ مقدمۂ عقلی ہے کہ اپنی عقل سے ان لوگوں نے اس کو اخذ کیا ہے۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے وعدے میں رد و بدل نہیں ہو سکتا، یہ مقدمۂ نقلی ہے، یعنی یہ کلام الٰہی سے ثابت ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ دوسرے مقدمے کو تو ہم بلا استثنا کسی بات کے صحیح مانتے ہیں، کیوں کہ کلام الٰہی میں موجود ہے: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[1] لیکن پہلا مقدمہ ہم کو تسلیم نہیں، یعنی یہ کہ "ایک کام ایک خاص طرح پر کچھ عرصے تک ہونے سے وعدۂ فعلی ہو جاتا ہے"۔ حق تعالیٰ کی شان تو دوسری ہے، دنیا ہی میں انسانوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ ساری عمر

---

[1] آل عمران: ۹

....

ایک کام ایک خاص طرح پر کرتے رہے، تو اس کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ وعدہ ہوگیا، اور اس کے خلاف یہ شخص نہیں کرسکتا، یا کبھی نہیں کرے گا۔

ایک حاکم کی عادت ہے کہ بارہ بجے کچہری میں آتا ہے، اور فرض کرلو کہ اس کا ہمیشہ کا معمول یہی ہے، اب اگر وہ ایک دن عملے والوں سے کہے کہ کل کو ہم دس بجے کچہری کریں گے تو کیا کسی کو یہ کہنا درست ہوگا کہ ہم کل دس بجے نہیں آویں گے، کیوں کہ آپ کو ہم نے ہمیشہ بارہ بجے آتے دیکھا ہے، تو یہ بارہ بجے آنا آپ کا وعدۂ فعلی ہوگیا، اور ہم جانتے ہیں کہ آپ وعدے کے بڑے پابند ہیں، آپ کا وعدہ کوئی معمولی وعدہ نہیں، اور آج جو آپ حکم دیتے ہیں کہ کل کو دس بجے کچہری کریں گے یہ بالکل ناممکن ہے، کیوں کہ ایسے بڑے حاکم کا وعدہ کیسے ٹل سکتا ہے؟ ناظرین! ذرا انصاف سے کہیں کہ کیا یہ جواب عملے والوں کا صحیح ہے؟ اور اگر وہ کل کو دس بجے حاضر نہ ہوں تو وہ مجرم ہوں گے یا نہیں؟

تعجب ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اور کسی موقع پر بھی اس مقدمے کو نہیں مانتا، اور یہ بات محض لچر بھی ہے، لیکن دین کے بارے میں اس لچر بات کو دلیل کا جزو بنالیا جاتا ہے، اور اس پر ایسا اصرار کیا جاتا ہے کہ جس کا یہ وعدۂ فعلی قرار دیا جاتا ہے، وہ بھی خود اس کے خلاف کہے تو نہیں مانتے، حق تعالیٰ جابجا فرماتے ہیں: ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝﴾[1]، اور جابجا معجزات کی، اور قیامت کے واقعات کی، اور ملائکہ وغیرہ کی خبر دیتے ہیں تو خود حق تعالیٰ کا تصریح کے ساتھ بیان فرمانا اور اپنا قادر ہونا ثابت کرنا تو صحیح نہیں، اور ان کا وہ من گھڑت مقدمہ کہ ”عادت وعدۂ فعلی ہے“ صحیح ہے، اسی کو کہتے ہیں مدعی سست اور گواہ چست۔

ان عقل مندوں سے کوئی پوچھے کہ جب دنیا پیدا ہوئی ہوگی تو اسی طرح یعنی جس طرح اس زمانے میں چار فصلیں ہیں، چاروں فصلیں ہوئی ہوں گی، کیوں کہ ان ہی پر دنیا کا آباد ہونا اور نشو ونما ہونا موقوف ہے، پھر نہ معلوم کتنے سال تک ایسا ہی ہوتا رہا ہوگا، موسم برسات میں

---

[1] البقرۃ: ۲۰

موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار امساکِ باراں ہوا ہوگا جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی، کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا؟

تنوعات سب حادث ہیں جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہو گئی تھی، پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے؟ خواہ بطورِ ارتقا جیسا کہ اہلِ سائنس قائل ہیں، یا بطورِ نشو جیسا کہ اہلِ حق کی تحقیق ہے۔

بارش بھی ہوتی رہی ہوگی، بارش اپنے وقت پر برابر ہوتے ہوئے دیکھ کر اگر یہ اصول مستنبط کر لیا جاتا کہ یہ وعدۂ فعلی ہو گیا، تو ان کی تقریر کے موافق یہ صحیح تھا، پھر اس کے خلاف کیسے ہو گیا؟

تاریخ میں پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ سالہا سال کے بعد کبھی کبھی امساکِ باراں بھی ہوا ہے۔ سو جب پہلے پہل ایسا ہوا ہوگا تو وہ وعدے کے خلاف ضرور ہوا، تو یہ کیسے ہو گیا؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مقدمہ ہی غلط ہے کہ کوئی کام دو چار دفعہ ایک طریق پر کرنے سے وعدۂ فعلی ہو جاتا ہے۔

بہت موٹی بات ہے کہ مختلف انواع کی چیزیں عالم میں موجود ہیں، اور یہ بات مانی ہوئی ہے، حدوثِ مادہ کی بحث میں ثابت کی جا چکی ہے کہ یہ سب انواع حادث ہیں، اور قدیم نہیں ہیں، خود مادہ ہی قدیم نہیں تو اس کے انواع کیا قدیم ہوں گے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ مادہ میں جب اول نوع پیدا ہوئی تو کچھ عرصے تک وہی نوع رہنے سے وہ داخلِ عادت ہو گئی، اور کوئی دیکھنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ وعدۂ فعلی ہو گیا، اب اس کے خلاف نہیں ہو سکتا، پھر دوسرے انواع کیسے پیدا ہونے لگیں؟ کیوں کہ یہ آپ کی تقریر کے موافق وعدۂ فعلی کے خلاف ہے۔

جب فعل سے بھی وعدہ ہو جاتا ہے تو جس نوعیت سے فعل شروع کیا جاوے وہ بھی داخلِ وعدہ ہو جائے گی، اس میں تغیر ہرگز نہ ہونا چاہیے، حالاں کہ تغیر ہوا ہے اور ہوتا رہتا ہے اور ہوتا

اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا، اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے۔۔۔۔۔۔۔

رہے گا، اس تغیر کو خواہ بطورِ ارتقا مانو، جیسا کہ آج کل کے بعض اہلِ سائنس نے کہا ہے کہ عالم میں کوئی نوع ابتداءً پیدا نہیں ہوتی، بلکہ انواع میں تغیر ہو کر ایک نوع سے دوسری نوع پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً: بندر اور انسان دو نوع ہیں، اوران میں پہلے ایک ہی نوع تھی، یعنی بندر، پھر رفتہ رفتہ ترقی کرتے کرتے دُم وغیرہ جھڑ گئی، اور کھڑے ہو کر چلنے لگا، اس کا نام انسان ہو گیا۔ علی ہذا بہت سی انواع میں یہی تک بندیاں ہیں، (اس کے صحت اور بطلان سے یہاں تعرض نہیں کیا جاتا اس کا بیان آگے آئے گا) یا اس تغیر کو بطورِ نشو و نما کہو، جیسا کہ اہلِ حق نے کہا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر نوع قدرتِ خداوندی سے علی حدہ پیدا ہوئی۔

غرض جس طرح بھی مانو تغیر ہوا ہے، تغیر عادت کی تبدیلی ہی کا نام ہے، اور عادت کی تبدیلی سے وعدۂ فعلی کے خلاف ہونا لازم آتا ہے، اور یہ عالم میں برابر واقع ہو رہا ہے، تو یہ اصول آپ کا کہاں سے صحیح ہوا کہ وعدۂ فعلی کے خلاف ہونا ناممکن ہے؟ اب یا تو یوں کہو کہ حق تعالیٰ کے وعدہ میں بھی خلاف ہونا ممکن ہے، یا یوں کہو کہ عادت سے وعدۂ فعلی ہوتا ہی نہیں۔

شقِ اول تو بالاتفاق باطل ہے، دنیا میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ خلاف ہوسکتا ہے، کیوں کہ وعدۂ خلافی اس کے یہاں ہوسکتی ہے جس کو وعدہ پورا کرنے پر قدرت نہ ہو یا بھول جاتا ہو، اور یہ دونوں باتیں حق تعالیٰ کے یہاں ناممکن ہیں، لہٰذا شقِ ثانی ہی صحیح رہی اور یہی کہنا پڑے گا کہ کسی کام کو چند روز کرنے سے وعدۂ فعلی نہیں ہو جاتا تو یہ مقدمہ غلط اور باطل ہو گیا کہ سنت اللہ وعدۂ فعلی ہے۔ جب دلیل کا ایک مقدمہ غلط ہو گیا تو دلیلِ کل غلط ہو گئی، اور ماننا پڑے گا کہ خرقِ عادت کا وقوع ممکن ہے، اور خلافِ فطرت باتوں کا وجود ہوسکتا ہے، دونوں جواب ختم ہوئے۔

- کوئی ہماری اس تقریر کا رد اس طرح کرسکتا ہے کہ یہ مقدمہ دلیل کا باطل نہیں ہوا کہ عادت وعدۂ فعلی ہے، اور جو اشکال اس پر وارد کیا گیا تھا کہ اگر عادت سے وعدۂ فعلی ہو جاتا ہے

تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسبابِ طبعیہ خود تصرف قدرت و تعلق ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی، یعنی قدرت و ارادے سے تصرف کرنا، پس اصل عادت اس کو کہیں گے۔

تو کبھی اس کے خلاف کیوں ہوتا ہے؟ مثلاً: عادت تھی موسم پر بارش ہونے کی، اور کبھی اس کے خلاف ہوا تو وعدہ خلافی ہوئی۔ اگر وہ لوگ اس اشکال کا جواب یوں دیں کہ عادت کا دائرہ وسیع ہے، عادت اسی ایک فعل یعنی بارش کے متعلق نہ تھی، بلکہ ایک اور قاعدۂ کلیہ کے متعلق تھی جس کا ظہور کبھی بارش ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی بارش نہ ہونے کی صورت میں، وہ قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ ہر فعل کے لیے کچھ اسبابِ طبعیہ مقرر ہیں، جہاں جیسا سبب پایا جاوے گا وہاں ویسا اثر ظاہر ہوگا۔ بارش کے لیے مثلاً: سببِ مانسون کا اٹھنا ہے، جب یہ سبب پایا جاوے گا تو بارش ہوگی اور نہ پایا جاوے گا تو نہ ہوگی، جن سالوں میں بارش ہوئی ان سالوں میں مانسون اٹھا ہوگا، اور جس سال مانسون نہ اٹھا بارش نہ ہوئی۔ تو یہ دونوں فعل اس قاعدۂ کلیہ کے اندر داخل ہو کر موافقِ عادت اور وعدۂ فعلی کے رہے، تو وہ اشکال جاتا رہا۔

علی ہذا مختلف انواع کا موجود ہونا اس پر بھی یہ اشکال تھا کہ چند روز تک ایک ہی نوع موجود ہونے سے وہی نوع داخلِ عادت ہوگئی، اب اس کے خلاف نہ ہونا چاہیے۔ یہاں بھی یہی جواب ہو سکتا ہے کہ صرف اس خاص نوع کا وجود داخلِ عادت نہ تھا، بلکہ وہ بھی اسی ایک قاعدۂ کلیہ کا فرد تھا، یعنی اسبابِ طبعیہ جیسے ہوں گے ویسے ہی انواع موجود ہو جائیں گی، جب تک ایک نوع کے وجود کے اسباب رہے ایک کا وجود ہوا، جب دیگر انواع کے اسباب موجود ہو گئے تو دیگر انواع کا وجود ہو گیا، تو عادت اور وعدۂ فعلی کے خلاف ہونا لازم نہ آیا۔ تقریر اس قائل کی ختم ہوئی۔

• جواب اس کا یہ ہے کہ آپ نے امساکِ بارش اور بارش دونوں کو داخلِ عادت بنانے کے لیے، علی ہذا تعددِ انواع کو داخلِ عادت بنانے کے لیے عادت کے دائرے کو وسیع کیا، خلاصہ آپ کے جواب کا یہی ہے۔ بس یہی ہم بھی چاہتے ہیں کہ آپ عادت کے دائرہ کو

....

وسیع کریں، چناں چہ اسی سے آپ کا کام چلا، لیکن آپ اس دائرے کی وسعت کی کوئی حد قرار نہیں دے سکتے جس کے بعد یہ کہیں کہ فلاں چیز اس میں داخل ہے اور فلاں اس میں داخل نہیں۔

قیامت تک یہی سلسلہ چلا جائے گا کہ نئے نئے انواع موجود ہوں گے، اور جب آپ پر اشکال کیے جائیں گے، تو اس دائرہ عادت کو اور وسیع کرنا پڑے گا ورنہ وہی اشکال پڑے گا، کہ نئی نوع کا وجود اور نیا فعل وعدۂ فعلی کے خلاف ہے۔

ہاں! جب قیامت آجائے گی، اور دنیا ختم ہوجائے گی، تب آپ کہہ سکیں گے کہ فلاں فلاں سبب تھے، اور ان کے اثر سے فلاں فلاں فعل ہو سکتے تھے، اور اتنی قسم کی انواع ہو سکتی تھیں، بس اس وقت کام ختم ہوگا، اور دائرۂ عادت کی ایک حد بھی قائم ہوجائے گا، اور اس وقت کوئی حد قائم کرنا محض بے سود ہے۔ ضرورت تو دنیا میں اس دائرے کی تحدید کی ہے، تا کہ پہچان سکیں کہ فلاں کام اس دائرے کے اندر داخل ہے اور وہ وجود میں آسکتا ہے، اور فلاں کام اس میں داخل نہیں اور وہ وجود میں نہیں آسکتا۔

- آپ کے پاس چوں کہ اس حد بندی کا کوئی اصول اور معیار نہیں، لہٰذا آپ کو تو یہ کہنا چاہیے کہ یہ دائرۂ عادت غیر محدود ہے۔ اگر آپ اس کو مان لیں تو ہمارا مدعی ثابت ہوگیا، اور کسی معجزے کا اور کسی اس بات کا جس کی خبر دی گئی ہے، مثلِ جنّت و نار بہیئتِ کذائی کا آپ کو انکار نہ کرنا چاہیے، کیوں کہ دائرۂ عادت کو غیر محدود مان چکے، گو آپ کی سمجھ میں نہیں آتا، مگر ممکن ہے کہ کسی ایسے دائرے کے اندر داخل ہو جس کا انکشاف اب تک آپ کو نہیں ہوا۔ اور اگر آپ اس کو نہ مانیں تو اس دائرے کی حد بندی کا کوئی معیار بتایے، اور یہ آپ کبھی نہیں بتا سکتے، اس کا معیار ہم بتاتے ہیں:

- وہ یہ ہے کہ جس چیز کے ساتھ حق تعالیٰ کی قدرت متعلق ہو وہ اس دائرے میں داخل ہے، خواہ اس کا وجود زمانۂ ماضی میں کبھی ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، یا اس کا وجود زمانۂ حال میں

....

ہو یا نہ ہو۔ ایسی چیز کی پہچان یہ ہے کہ وہ از جنسِ ممکنات ہو، جو چیز بھی از جنسِ ممکنات ہو اس کا وجود ہو سکتا ہے، خواہ کیسی ہی تعجب خیز اور حیرت انگیز ہو، کبھی ہم نے اس کو دیکھا یا سنا ہو، یا نہ ہو، ہاں! اس کے وجود کی خبر صحیح ہونا ضروری ہے۔

• اب ممکن کو بھی سمجھ لیجیے! آج کل اس میں بھی بڑی غلطی کی جاتی ہے، ہر نئی بات کو نا ممکن کہہ دیتے ہیں، سمجھ لیجیے کہ کوئی چیز ان تین درجوں سے باہر نہیں ہو سکتی:

۱- یا واجب ہوگی۔ ۲- یا ممتنع۔ ۳- یا ممکن۔

واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہونے پر دلیلِ عقلی قطعی قائم ہو، اور وہ صرف ایک چیز ہے، یعنی ذاتِ پاک خالق جل وعلا شانہ کی۔ اور ممتنع اس کو کہتے ہیں جس کے نہ ہو سکنے پر دلیلِ عقلی قطعی قائم ہو، جیسے: اجتماعِ نقیضین، کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں اور ایک ہی اعتبار سے موجود بھی ہو اور موجود نہ بھی ہو، اجتماعِ نقیضین محال ہے۔ اور جس بات سے اجتماعِ نقیضین لازم آوے وہ بھی محال ہو جاتی ہے۔ اور ان دونوں کے سوا جو چیز بھی فرض کی جائے، خواہ اس کا وجود کبھی ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور خواہ وہ خیال میں آسکتی ہو یا نہ آسکتی ہو، سب تیسری قسم میں داخل ہیں جس کا نام ممکن ہے، اسی کے ساتھ قدرت کا مطلقاً اور ارادے کا احیاناً تعلق ہوتا ہے، اور اسی تک عادت کا دائرہ محدود ہے۔

• اس معیار سے حد بندی دائرۂ عادت کی ہوگئی، اور آپ نے جو حد قائم کی تھی، یعنی اسبابِ طبعیہ پر آثار کا وجود ہونا، یہ حد بندی ناقص تھی، اس واسطے کہ اسباب میں گفتگو کی جائے گی کہ:

- وہ مؤثر بالذات ہیں یا ان کے اثر کے لیے کسی اور چیز کی ضرورت ہے؟
- یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ مؤثر بالذات ہیں۔
- لامحالہ دوسری شق رہی کہ اسباب کے لیے بھی کسی اور چیز کی احتیاج ہے، اور وہ چیز سوائے تصرفِ قدرت اور تعلقِ ارادۂ حق تعالیٰ کے اور کچھ نہیں ہو سکتی۔

سو یہ خلافِ سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافقِ عادت کے ہوگیا، باعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافقِ عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟

۔ تو دائرۂ اسباب کہ اور بڑے دائرہ کے اندر داخل ہوا، اور آپ کی اصل کی بھی ایک اور اصل نکلی، تو آپ کی تحدید ناقص ہوئی اور غلط ٹھہری، اور ہماری تحدید کامل اور صحیح ہوئی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عادت کی تحدید اسبابِ طبعیہ تک نہ ہوئی جو منتہا ہے سائنسِ حال کے معلومات کا، بلکہ اس سے بڑے دائرے تک ہوئی جس کا نام قدرت وارادۂ باری تعالیٰ ہے، تو جو بات اسبابِ طبعیہ کے دائرے سے یعنی سائنس سے باہر بھی ہو اس کو بھی عادت کے دائرے سے باہر نہیں کہہ سکتے، یعنی خلافِ سائنس چیزوں کو بھی (جن کو خارقِ عادت کہا جاتا ہے) اس تقریر کی رو سے خلافِ عادت نہ کہنا چاہیے۔ ہاں! عوام کی سمجھ کے اعتبار سے اس کو خلافِ عادت کہہ سکتے ہیں، ورنہ درحقیقت وہ خلافِ عادت نہیں، پھر ان کی خبر سننے سے اس قدر متوحش ہونا کہ اس خبر میں تاویل وتحریف کرنے لگیں کیا معنی؟

• یہاں تک عالمانہ ومحققانہ تقریر سے تردید ہوگئی ہے نئے تعلیم یافتوں کے اس دعویٰ کی کہ خلافِ فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔ اب ہم ایک سہل عنوان سے قدرتِ حق تعالیٰ کی وسعت دکھلاتے ہیں جس سے سمجھنا بہت آسان ہوجائے گا۔

وہ یہ ہے کہ ایک ایسے گاؤں میں جس میں محض گنوار اور جاہل اور جنگلی لوگ رہتے تھے، چند اشخاص کی ایک جماعت پہنچی جن کے پاس یورپ کے ایجاد کردہ بعض ساز وسامان اور آلات تھے، ان میں سے ایک شخص نے گاؤں والوں کو کچھ ساز وسامان دکھلایا، سب سے پہلے گھڑی دکھائی، اس کو دیکھ کر گاؤں کے آدمی حیرت میں رہ گئے اور کہنے لگے: یہ آپ سے آپ بولتی کیسے ہے؟ اور اس میں یہ سوئی ناچتی کس طرح ہے؟ اس میں ضرور کوئی بلا ہے اور یہ کہہ کر

....

بھاگے، اس شخص نے ان کو اطمینان دلایا کہ اس میں کوئی بلا نہیں ہے، اور نہ اس سے تمہیں کوئی نقصان پہنچ سکتا ہے، کہنے لگے: باؤلا ہوا ہے، اس میں بلا نہیں ہے تو یہ اس کے اندر بولتا کون ہے؟ آواز بلا کسی جان دار بولنے والے کے کیسے پیدا ہو سکتی ہے؟

اس نے کہا: گھنٹہ دو گھنٹے اس کے پاس بیٹھ کر دیکھو یہ تو ایک کھلونا اور تماشہ ہے، بمشکل وہ لوگ ڈرتے، کانپتے اس کے پاس بیٹھے۔ جب بہت دیر تک بیٹھے رہے اور کوئی بلا اس میں سے نہ نکلی تو اطمینان ہوا، اور وحشت دور ہوئی، دو چار دن کے بعد تعجب بھی کچھ دور ہوا اور یہ اصول کچھ دل سے اترا کہ آواز بلا جان دار بولنے والے کے نہیں پیدا ہو سکتی۔ بجائے اس کے یہ اصول ذہن میں آیا کہ ایسی کھٹ کھٹ کی آواز جیسی اس گھڑی میں موجود ہے، بلا جان دار بولنے والے کے بھی ہو سکتی ہے، جس چیز میں گھڑی کا نام لگ جائے اس میں یہ آواز از خود پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔

پھر اس گھڑی والے نے کہا کہ ہمارے پاس ایک اور گھڑی ہے کہ اس میں ایسی آواز تو ہے ہی، تھوڑی دیر کے بعد ایک اور آواز بھی پیدا ہوتی ہے، یعنی گھنٹہ بجاتی ہے ایک سے شروع کر کے بارہ تک بجاتی ہے۔ گاؤں والے کہنے لگے کہ تو نے ہمیں بالکل ہی بے وقوف سمجھ لیا ہے کہ جو چاہے بہکا رہا ہے، بھلا ایسا ہو سکتا ہے؟ اس کے اندر کوئی آدمی بیٹھا ہے، جو اس کو وقت معلوم ہو جاتا ہے، اور وہ گن کر گھنٹے بجاتا ہے، یہ ناممکن باتیں ہیں، ہم نے تو اپنی عمر میں کبھی ایسا نہیں دیکھا، نہ بزرگوں سے سنا، یہ ناممکن ہے۔ اس شخص نے کلاک (گھڑی) لا کر رکھ دی، اور کہا: دیکھو! میرا کہنا سچ ہے یا نہیں؟ گاؤں والوں نے اس کے پاس دن بھر بیٹھ کر دیکھا تو وہ سب باتیں سچ پائیں، مگر اطمینان نہیں ہوا اور کہا کہ یہ نظر بندی ہے، یا اس میں کوئی دھوکہ ہے، کسی ترکیب سے تو خود گھنٹی بجا دیتا ہے۔ اس نے کہا کہ میں بالکل علیحدہ ہو جاتا ہوں، تم دیکھتے رہو کہ یہ گھڑی خود ہی گھنٹہ بجائے گی۔

جب کئی روز تک یہ دیکھ لیا تب تعجب کم ہوا اور یہ اصول وضع کیا کہ گھڑی میں کھٹ کھٹ

کی آواز بھی از خود ہوسکتی ہے، اور تھوڑے تھوڑے وقت کے بعد گھنٹہ از خود بجنا بھی ممکن ہے ان دونوں کاموں کے لیے کسی جان دار فاعل کی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد اس شخص نے کہا کہ ہمارے پاس ایک گھڑی ایسی ہے کہ ان دونوں آوازوں کے سوا اس میں ایک آواز اور بھی ہے، وہ آواز اسی وقت پیدا ہوتی ہے جس وقت تم اس سے کہہ دو، مثلاً: تم یہ چاہو کہ رات کے بارہ بجے بولے تو بارہ ہی بجے وہ آواز دے گی، دوسرے وقت اس میں سے وہ آواز نہیں نکلے گی، اس کو سن کر وہ گنوار اور زیادہ متوحش ہوئے، اور کہنے لگے کہ گھڑی کوئی جان دار چیز ہے جو ہمارا کہنا سنے گی اور مانے گی؟ اور کیا اس کے دماغ میں قوتِ حافظہ ہے کہ ہمارے بتائے ہوئے وقت کو یاد رکھے گی؟ تو اس نے اس کا جواب یہ دیا کہ بتاؤ تم کس وقت اس کو بلوانا چاہتے ہو؟ انھوں نے رات کے دو بجے کا وقت بتایا، اس نے رات کے دو ہی بجے پر اس کے الارم کو ملا دیا جس سے وہ گھڑی ٹھیک دو بجے بولی۔

اب ان گنواروں کی حیرت اور بڑھ گئی، لیکن مشاہدے کا انکار نہیں کر سکتے تھے، اس واسطے اس سابق اصول میں اتنی اور وسعت کی کہ رات کے دو بجے بھی گھڑی میں آواز از خود پیدا ہونا ممکن ہے، اس کے لیے کسی جان دار فاعل کی ضرورت نہیں۔ پھر اس نے کہا کہ ہمارے پاس ایک گھڑی ایسی ہے جس سے دن اور تاریخ بھی معلوم ہوتی ہے، مہینے بھر تک ہر روز کا دن اور تاریخ وہ الگ الگ بتاتی ہے۔ کہنے لگے کہ ایسا نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس میں کیا چاند سورج لگے ہوئے ہیں کہ سورج نکلتا ہے تو دن ہو جاتا ہے اور چاند نکلتا ہے تو تاریخ شروع ہو جاتی ہے یہ تو خدائی دعوے ہیں۔

اس نے ایسی گھڑی لاکر سامنے رکھ دی جس میں تاریخ کی سوئی بھی تھی، اور کہا کہ دو چار دن دیکھ لو یہ سوئی ایک دن رات میں ایک نمبر ہٹے گی، پورے مہینے میں ایک چکر کرے گی۔ جب ایک دو دن دیکھ لیا تو اس کے بھی انکار کا موقع نہ رہا، اور اب اس اصول میں اتنی وسعت اور کی کہ گھڑی میں دونوں تینوں آوازوں کے ساتھ تاریخ معلوم ہونا بھی ممکن ہے، یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہیں۔

....

پھر اس نے ایک ایسی گھڑی دکھائی جس میں سال بھی معلوم ہوتا تھا، ان کو اور زیادہ تعجب ہوا، لیکن جب کہ پہلی باتیں سب مشاہدہ کر چکے تھے اس واسطے انکار نہ کر سکے، اور اس اصول میں اتنی وسعت اور کی کہ جس چیز کا نام گھڑی ہو اس سے سال کا معلوم ہونا بھی کوئی تعجب نہیں ہے۔ گھڑی کے نام میں یہ اثر ہے کہ اتنی عجیب اور خارج از عقل باتیں ہوسکتی ہیں اور جس چیز میں گھڑی کا نام نہ لگا ہو اس میں ایسی صنعتیں نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ گھڑی کے نام میں یہ اثر ہے۔ گھڑی کے اندر طبیعتِ نوعیہ ہے، وہ ایسے کام کرتی ہے، اور گھڑی میں بھی اس سے زیادہ کوئی صنعت نہیں ہوسکتی۔

اس شخص نے کہا کہ ارے بیوقوفو! ابھی تو تم نے ایک ادنی سی یورپ کی کاریگری دیکھی ہے، یہ وہ ذلیل صنعت ہے جس کو یورپ میں گنوار سے گنوار بھی تعجب کی نظر سے نہیں دیکھتا، اور گھڑیوں کی وہاں وہ کثرت ہے کہ جوتوں تک میں اور انگوٹھیوں پر لگی ہوئی ہیں، اور طرح طرح کی اور صنعتیں ان میں ہیں، تم تو اس ذلیل صنعت ہی کو دیکھ کر حیرت میں رہ گئے، وہاں کی بڑی صنعتیں تمہاری سمجھ میں کیا آئیں گی؟ جیسے ریل کہ بلا گھوڑے اور بیل کے چلتی ہے، اور موٹر کہ بلا آگ کے چلتی ہے اور ہوائی جہاز کہ بلا سڑک کے چلتا ہے اور ہوا میں اڑتا ہے، اور بجلی کی گاڑی کہ بلا آگ اور کوئلہ اور تیل کے صرف کشش سے دوڑتی ہے، اور بجلی کی روشنی کہ بلا تیل بتی کے نہایت صاف دن کی طرح چمکتی ہے، اور لطف یہ ہے کہ اس میں گرمی بھی نہیں، اور تار کہ ہزاروں کوس کی خبر کھڑے کھڑے منگالو، اور ٹیلی فون کہ تمام دنیا سے اس طرح بات کرلو جیسے کوئی سامنے کھڑا ہے، اور وائرلیس ٹیلی گراف جس سے بلا تار کے دنیا کے اِس سرے سے اُس سرے تک خبر پہنچا دو وغیرہ وغیرہ۔

اس کو سن کر وہ سب گنوار چلا اٹھے کہ یہ پاگل ہے، اب تک تو خدائی دعوی کرتا تھا، اب اس سے بھی آگے بڑھ گیا، کبھی اللہ نے بھی تو ایسی ترکیب نہیں رکھی کہ یہاں سے بیٹھے بیٹھے سو دو سو کوس تک آواز پہنچ جائے، کوس دو کوس بھی نہیں پہنچتی۔ ایک گنوار بولا کہ ہاں جی! اس کا

....

دماغ خراب ہے، اس سے پوچھو کہ اگر کوئی آواز ایسی ہے جو ساری دنیا میں پہنچ جاتی ہے تو اس سے تو ساری دنیا کے کان پھٹ جائیں گے اور سننے والے سارے مرجائیں گے، ذرا سا بادل تڑختا ہے تو سہار نہیں ہوتی، کلیجے پھٹے جاتے ہیں، بعض اوقات عورتوں کے حمل گر جاتے ہیں، حالاں کہ بادلوں کی آواز چار پانچ کوس سے زیادہ نہیں جاتی، پھر جو آواز اتنی بڑی ہوگی کہ دنیا بھر میں پہنچ جاوے اس سے دنیا کیوں نہیں مرجائے گی؟ اور ساری دنیا کی عورتوں کے حمل کیوں نہیں گر جائیں گے؟ اور یہ کہتا ہے کہ یورپ میں ایسی آواز ہے تو وہ ہمیں کبھی کیوں نہیں سنائی دیتی؟ دنیا میں تو ہم بھی ہیں۔ غرض ان تمام باتوں پر ان گنواروں کو ایسا تعجب ہوا کہ سب نے مل کر یہی فیصلہ کیا کہ یہ شخص پاگل ہے۔

اس نے جواب دیا کہ پہلے تم گھڑی کو بھی یہی کہتے تھے کہ اس میں کھٹ کھٹ کی آواز بلا کسی جان دار بولنے والے کے کیسے پیدا ہوسکتی ہے؟ اس کو میں نے دکھا دیا، پھر گھنٹہ بجنے پر تم نے تعجب کیا وہ دکھلا دیا، پھر الارم پر تعجب کیا وہ بھی دکھا دیا، پھر تاریخ پر تعجب کیا وہ بھی دکھا دیا۔ یہ باتیں تمہاری سمجھ میں کیسے آگئیں؟ اور سچ پوچھو تو سمجھ میں اب بھی نہیں آئیں، ہاں! دیکھنے سے یقین ہوگیا اور تعجب جاتا رہا، مگر حقیقت سمجھ میں نہیں آئی، اگر حقیقت سمجھ میں آگئی ہے تو ایک گھڑی تم بنا کے تو دکھا دو۔

اس کا جواب ان کے پاس کچھ نہیں تھا سوائے اس کے کہ مرغ کی ایک ٹانگ ہانکتے رہے، اور یہی کہتے رہے کہ چل! تیری باتیں خدائی دعوے ہیں۔ کل کو تو اگر یہ کہے گا کہ ہم آسمان زمین بھی بناتے ہیں، اور چاند سورج بھی نکالتے ہیں، تو کیا ہم ایسے بے وقوف ہیں کہ تیری باتوں کو مان لیں گے؟ انسانوں کی سی باتیں کرو، جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے بھی نہیں بنائیں وہ مت بنا۔ اس کے جواب میں اس کے پاس کچھ نہ تھا، سوائے اس کے کہ الزامی جواب تو یہ دیا کہ گھڑی کے متعلق تم بھی ہر صنعت پر یہ کہتے تھے کہ ناممکن ہے، اور میں نے سب کو ممکن کرکے دکھا دیا، پھر تمہارا کیا منہ ہے کہ میری کسی بات کو ناممکن کہو؟ اور تحقیقی جواب یہ دیا کہ

....

میرے ساتھ دو چار آدمی یورپ چلو، وہاں اپنی آنکھ سے سب چیزیں دیکھ لینا۔

ناظرین باتمکین! یعنی تعلیم یافتہ حضرات میری اس طول طویل تقریر سے ملول نہ ہوں، نہ اپنے خلافِ شان سمجھیں، بلکہ بنظرِ انصاف دیکھیں کہ ان کی حالت اسی کے موافق ہے یا نہیں؟

جن کرامات اور معجزات وعجائباتِ قدرت سے یہ چونکتے ہیں، اور ان کو اپنی سمجھ سے باہر دیکھ کر ان میں ایسی تاویلیں کرتے ہیں، جو حدِ تحریف تک پہنچ جاتی ہیں۔ جب تحقیق کریں گے تو اپنی حالت کو بالکل ان دیہاتیوں کی حالت پر منطبق پائیں گے جو پہلے گھڑی کو دیکھ کر چونکے، جب کچھ اس کی آواز سے وحشت دور ہوئی تو من گھڑت ایک اصول وضع کیا کہ گھڑی میں آواز پیدا ہوسکتی ہے یہ کچھ تعجب کی بات نہیں، جب کوئی دوسری صنعت دیکھی تو اول تو چونکے، لیکن ذرا وحشت دور ہونے پر اس امکان کے دائرے کو اور وسیع کیا کہ یہ صنعت بھی گھڑی میں ہوسکتی ہے، جب اس سے بڑھ کر اور کوئی صنعت دیکھی تب پھر وحشت ہوئی، مگر تکرارِ مشاہدے سے وہ بھی کم ہوئی، اور اس دائرۂ امکان کو اور وسیع کرنا پڑا، اور کہا کہ یہ صنعت بھی ہوسکتی ہے، لیکن ہنوز گھڑی ہی کے چکر میں ان کی عقل ہے۔

ریل اور موٹر، اور تار برقی، اور ہوائی جہاز، اور وائرلیس ٹیلی گراف وغیرہ دیگر صنعتوں کے امکان تک دماغ ان کا نہیں پہنچتا، اور خبر دینے والے کو جھٹلاتے ہیں، کیوں کہ اب تک جو کچھ انھوں نے عجائبات دیکھے، اور ان سے اصول مستنبط کیے، وہ صرف گھڑی کے متعلق تھے، حتی کہ یہ بھی کہہ دیا کہ گھڑی کے نام میں یہ اثر ہے کہ ایسی صنعتیں پیدا ہو جاتی ہیں، دیگر صنعتیں نہ گھڑی کے متعلق ہیں اور نہ ان میں گھڑی کا نام لگا ہوا ہے، پھر کیسے ان کے دماغ میں آئیں؟

یہی حال آج کل کے تعلیم یافتہ صاحبان کا ہے کہ شریعت سے کسی نئی بات کی خبر سنی تو چونکے، لیکن قدرتِ خدا ہے کہ وہ وقوع میں آگئی تو وحشت دور ہوئی، اور امکان کے دائرہ کو وسیع کرنا پڑا، لیکن جو واقعہ مشاہدہ میں آیا تھا دائرۂ امکان کی وسعت اسی حد تک رکھی، پھر اس سے بڑھ کر کوئی واقعہ دیکھنے میں آگیا تو ذرا اس دائرے کو اور وسعت دی، مگر محدود وسعت اور اس سے

....

زیادہ کا انکار رہا، جس حد تک شریعت اس کو وسعت دینے کو کہتی ہے اتنی وسعت نہیں دیتے۔

اس صورت میں شریعت کا یہی مواخذہ ہے کہ جب تم کو ہر بار واقعات دیکھ دیکھ کر دائرۂ امکان کو وسیع کرنا پڑتا ہے، اور اپنی غلطی پہلی حد کے متعلق ثابت ہوتی جاتی ہے تو کیوں اسی حد کو نہیں مان لیتے جو شریعت تم کو بتلاتی ہے؟ اور اس میں لغو اور لاطائل تاویلیں کیوں کرتے ہو؟ مثلاً: شریعت نے خبر دی ہے کہ قیامت کے دن وزنِ اعمال ہوگا: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[1] اس کے متعلق نئے تعلیم یافتوں کو کس قدر حیرت ہوتی ہے اور طنزاً پوچھتے ہیں کہ کیوں صاحب؟ عمل تو ایک فعل کا نام ہے، اور فعل کوئی نظر آنے والی اور مجسّم چیز نہیں جس میں ثقل ہو پھر وہ کیسے تلے گا؟

قدرتِ خدا کہ اہلِ سائنس کو ہوا کے وزن کا انکشاف ہوا، اور اس کے لیے آلات بن گئے تو اب ان تعلیم یافتوں کو دائرۂ امکانِ وزن کو وسیع کرنا پڑا، اور (نظر آنے والی کی) قید اڑانی پڑی اور کہنا پڑا کہ ہوا جیسی لطیف چیز کا وزن بھی ہوسکتا ہے، کیوں کہ ہوا گو اگر نظر نہیں آتی مگر جسم کو لگتی تو معلوم ہوتی ہے، بالفاظِ دیگر قوتِ بصر سے اس کا ادراک نہیں ہوتا، مگر قوتِ لمس سے ہوتا ہے۔ اب یہ اصول ٹھہرا کہ جس چیز کا ادراک قوتِ لمس سے بھی ہو سکے اس کا وزن بھی ہوسکتا ہے، اور جس چیز کا ادراک قوتِ لمس سے بھی نہ ہو سکے اس کا وزن بھی نہیں ہو سکے گا۔

بعد چندے بجلی ایجاد ہوئی جو ہوا سے کہیں زیادہ لطیف ہے، اس کا ادراک قوتِ لمس سے نہیں ہوا، صرف اس کے اثرات سے ثبوت ہوا ہے تو اب حسبِ ان کے قاعدۂ مخترعہ کے اس کا وزن ہونا ناممکن ہونا چاہیے، لیکن قدرتِ خدا کہ اس کے وزن کے میٹر بھی انھی کے ہاتھوں بن گئے جو قدرتِ خدا کے قائل نہیں۔ اب سوائے اس کے کچھ چارہ نہیں کہ دائرۂ وزن کو اور وسیع کریں اور یوں کہیں کہ جو چیز موجود فی الخارج ہو، خواہ اس کا احساس بصر سے ہو یا لمس سے یا صرف اثرات سے ہو سب کا وزن ہوسکتا ہے۔

---

[1] الأعراف: ۸

....

اب شرعی تحقیق کے بہت قریب آ گئے ہیں، صرف اتنی کمی رہ گئی ہے کہ اس وقت بھی ان کا دائرہ صرف اتنی وسعت رکھتا ہے کہ جس چیز کا وجود اس چیز کے مشاہدے سے ہوا ہو، یا اس کے اثرات کے مشاہدے سے ہوا ہو اس کا وزن ہو سکتا ہے، اور جس چیز کا وجود صرف خبر سے ہوا ہو اس کا وزن شاید اس کے اندر نہ آوے۔

اور شریعت اس کے بھی وزن کو ثابت کرتی ہے، لیکن اگر کسی کے فہم میں سلامت ہے، اور طبیعت میں انصاف ہے، اور تقلیدِ بے جا نے اس کی عقل کو مسخ نہیں کر دیا ہے تو وہ اتنی بار اس دائرۂ وزن میں مغالطہ کھانے سے بہت آسانی کے ساتھ اپنے دل میں اس بات کو جگہ دے سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس میں ابھی اور وسعت کی گنجائش ہو، اور وہی حدِ صحیح ہو جو شریعت نے قائم کی ہے جس کا خلاصہ: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾[1]

اب اس کو وزنِ اعمال کی خبر سے متوحش نہ ہونا چاہیے، اور ان تاویلوں کی طرف نہ جانا چاہیے جو صرف تنگ نظری پر مبنی ہیں، حتی کہ وزن سے مراد شمار کر لینا ہو۔ اور یہ کہنا کہ قیامت کے دن نیکیوں اور گناہوں کو شمار کیا جاوے گا، جو زیادہ ہوا اسی کا اعتبار ہوگا، اس کی بھی ضرورت نہیں، کیوں کہ دیکھ لیا ہے کہ مٹی کے وزن کی ترازو اور طرح کی ہے، اور پانی کے وزن کی اور طرح کی (مثلاً: قارورہ کا وزن یا دودھ کا وزن دیکھنے کے لیے ایک میٹر ہوتا ہے، اس کو قارورہ یا دودھ میں ڈال کر وزن معلوم کرتے ہیں)۔

اسی طرح ہوا کا وزن معلوم کرنے کے آلات اور قسم کے ہیں، اور بجلی کے وزن معلوم کرنے کے اور قسم کے، تو ممکن ہے کہ قیامت میں ترازو اس قسم کی ہو کہ اعمال کا وزن بمعنی ثقل ہی بتا دے (اس کی نظیر چوں کہ ہمارے پاس کوئی موجود نہیں ہے اس وجہ سے تعجب ہوتا ہے، ورنہ درحقیقت تعجب کی کچھ بھی بات نہیں) اس آلے کا نام میزان ہے۔

''میزان'' ترازو کو کہتے ہیں۔ ظاہراً الفاظِ احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ قیامت

---

[1] البقرہ: ۲۰

....

میں یہ آلہ ترازو ہی کی شکل میں ہوگا، جس میں ایک پلہ میں نیکیاں رکھی جائیں گی، اور ایک میں گناہ رکھے جائیں گے، اور وزن کے اعتبار سے غلبہ ہوگا نہ کہ شمار کے اعتبار سے، چناں چہ ایک روایت میں آیا ہے کہ ''ایک شخص کے نامۂ اعمال میں گناہ ہی گناہ ہوں گے اور پلہ گناہ کا جھک جاوے گا، وہ شخص بہت مایوس ہوگا اور کہے گا کہ واقعی یہ سب میرے کیے ہوئے گناہ ہیں، اور میرے پاس ان کا کوئی عذر نہیں ہے، حکم ہوگا کہ اس کا ایک نامۂ اعمال نیکی کا اور ہے، اس کو بھی نکالو اور وزن کرو، وہ کہے گا کہ کیا فائدہ مجھ کو اور ذلیل کرنے سے؟ اگر ایک نیکی ہوگی بھی تو کیا کرے گا اتنے اعمالِ سیئہ کے سامنے؟ ارشاد ہوگا کہ نہیں! ہمارے یہاں اندھیر نہیں، چناں چہ ایک عملِ صالح نکالا جاوے گا، اور نیکیوں کے پلہ میں رکھا جاوے گا، اور وہی پلہ جھک جاوے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شمار کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ بوجھ کا اعتبار ہوگا، بعض اعمال بوجھل ہوں گے اور بعض ہلکے، جیسے لوہے کا ایک انچ کا ٹکڑا لکڑی کے چار انچ کے ٹکڑے سے بھاری ہوتا ہے۔ قرآن شریف کے الفاظ سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ وزن بمعنی بوجھ ہوگا، نہ کہ شمار کا اعتبار ہوگا۔ چناں چہ فرمایا ہے:

﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ ٍالْحَقُّ ۚ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝﴾[1]

قیامت میں وزنِ اعمال بھی یقینی ہے تو جس کے اعمال (نیکیاں) بھاری ہوں گی تو یہ لوگ نجات پانے والے ہوں گے۔

''بھاری'' فرمایا ''زیادہ'' نہیں فرمایا۔ ''بھاری'' کے معنی مجازی ''زیادہ'' کے بھی ہوسکتے ہیں، مگر حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینا بلا ضرورت جائز نہیں۔ اسی کا نام تاویل ہے اور ضرورت کچھ بھی نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ جب کئی قسم کے آلات وزن کے دیکھ لیے تو وزنِ اعمال کے آلے (میزان) کی خبر سے چونکنے کی کوئی وجہ نہیں۔

---

[1] الأعراف: ۸

....

اسی طرح شریعت نے خبر دی ہے کہ قیامت میں انسان کے اعضا بولیں گے اور اعمال کی گواہی دیں گے۔ اس پر بھی ابنائے زمان بہت تعجب کرتے ہیں، اور بعض اوقات انکار کر بیٹھتے ہیں، یا تاویلات لا طائل کرتے ہیں۔ اس میں بھی یہی غلطی ہے کہ ایک قاعدہ بہت تنگ وضع کر رکھا ہے، وہ یہ کہ بولنا زبان ہی سے ممکن ہے تو اگر ہاتھ پیر وغیرہ اعضا بولیں تو سب میں زبان ہونا چاہیے اور ایسا ہے نہیں تو بولنا کیسے مان لیا جائے؟ یہ اصول بہت دنوں تک مُسلّم رہا لیکن قدرت کہ بمصداق آیت:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]

ترجمہ: ہم ان کو اپنی نشانیاں جہاں میں اور خاص ان کی ذات ہی میں دکھا دیں گے، تاکہ صاف ظاہر ہو جائے کہ ہمارا کلام سچا ہے۔

ایک بے جان چیز بھی بولنے والی پیدا ہو گئی، یعنی گراموفون کہ جو چیز اس میں محفوظ ہے، اس کو جب چاہو اس سے سن لو۔ اب اس اصولِ مخترعہ کو ذرا وسیع کرنا پڑا، اس طرح کہ بولنا جب ممکن ہے کہ یا تو زبان ہو، یا کسی چیز میں مشین کے ذریعے آواز کے تموّج کو محفوظ کر دیا گیا ہو۔ گراموفون میں یہی صنعت ہے، لیکن یہ اصول بھی تنگ ثابت ہوا، کیوں کہ بعض درخت بولنے والے پائے گئے جن میں سے گانے کی آواز سنی گئی، حتیٰ کہ بعض سائنس دانوں نے مانا ہے کہ درخت آپس میں بات چیت بھی کرتے ہیں۔

اب اس اصولِ موضوعہ میں اور وسعت کرنی پڑی، وہ یہ کہ جس چیز میں قوتِ نمو ہو وہ بھی بول سکتی ہے، ایسی چیز نباتات ہیں۔ ابھی جمادات اس سے خارج ہیں (قوتِ نمو تو اعضا میں بھی ہے، پھر نہ معلوم ان کے بولنے سے کیوں تعجب ہے!) لیکن حال کی ایک تحقیق سے یہ وسعت بھی تنگ ثابت ہوئی، وہ یہ کہ بعض سائنس دانوں کو ثابت ہوا ہے کہ جمادات میں بھی گراموفون کی سی قوت ہے کہ وہ آواز کو بلا کسی انسانی صنعت کے محفوظ کر لیتے ہیں۔ اور بعض آلات اس قسم کے بن

[1] فصلت: ۵۳

گئے ہیں کہ ان کے ذریعے وہ محفوظ شدہ آواز ان جمادات میں سنی جاتی ہے۔ پرانے کھنڈرات میں وہ آلات لگادیں تو ان میں سے ان لوگوں کی آوازیں سنائی دیں گی جو ان کے قریب رہتے تھے، حتی کہ یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ ان میں رہنے والے کون سی زبان بولتے تھے۔ اب معلوم نہیں کہ اصول موضوعہ مذکورہ میں کون سی قید بڑھائی جاوے گی جس سے وہ جامع مانع ہوجائے۔

• ہم کہتے ہیں کہ اسی اصول کو کیوں نہیں مان لیتے جو ابتدا ہی سے قرآن وحدیث نے بتایا تھا۔ وہ ان دو آیتوں میں مذکور ہے۔

آیتِ اول: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِیٓ اَنْطَقَ كُلَّ شَیْءٍ﴾[1]

ترجمہ: جب اعضا بولیں گے اور گناہوں کا اقرار کریں گے تو لوگ ان سے کہیں گے کہ تم نے یہ گواہی کیوں دی؟ تو وہ جواب دیں گے کہ ہمیں اس خدا نے گویائی دی جس نے (ہر بولنے والی چیز کو) گویائی دی۔

دوسری آیت یہ ہے: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا ۝ بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا ۝﴾[2]

ترجمہ: زمین بھی ہر بات کی خبر دے گی اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حکم دیا ہے۔

دونوں آیتوں سے یہ اصول ثابت ہوا کہ ہر اس چیز کا بولنا ممکن ہے جس کو اللہ تعالیٰ حکم دیں، نہ جان دار ہونے پر موقوف ہے، نہ زبان کا ہونا ضروری، نہ مشین سے آواز کو محفوظ کرنا شرط۔ یہ اصول بالکل جامع ہے، دنیا کی کوئی چیز اس سے باہر نہیں جاسکتی، جس کے حکم سے زبان بولنے لگتی ہے اس کے حکم سے ہر چیز بول سکتی ہے۔

تمثیل میں ہم نے صرف دو باتیں یعنی وزنِ اعمال اور اعضا اور زمین کا قیامت میں بولنا دکھایا گیا ہے۔ اگر کسی کی طبیعت میں سلامتی رہے تو ان دونوں کے سمجھ میں آجانے کے بعد کسی قدرتی بات میں بھی تعجب نہ کرے گا، اور اپنے مخترعہ کسی اصول پر اعتماد نہ کرے گا، بلکہ

---

[1] فصلت: ۲۱ [2] الزلزال: ۴-۵

صحیح اصول اسی کو سمجھے گا جس کو شریعت نے قرار دیا ہے، وہ ﴿اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ؀﴾[1] ہے، اور کسی خبر وارد شدہ شریعت میں تاویل کی ضرورت نہ سمجھے گا، ورنہ علما جواب میں وہی کہیں گے جو اہلِ یورپ نے ان گنواروں سے کہا جنھوں نے یورپ کی ایجادوں کی خبر کی تکذیب کی کہ گھڑی کی ہر ہر بات کو بھی تم تعجب سے دیکھتے اور اس سے متوحش ہوتے تھے، مگر اپنی آنکھوں سے دیکھ کر ماننا پڑا، پھر تمہارا کیا منہ ہے کہ ہماری خبروں کو جھٹلاؤ؟ اور سب کو آنکھوں سے دیکھنا چاہتے ہو تو میرے ساتھ یورپ چلو سب چیز دیکھ لو۔

علما بھی یہی کہیں گے کہ وزنِ اعمال اور جمادات کا بولنا ثابت کر دیا گیا، پھر کیا منہ ہے کسی خبر کو بھی جھٹلانے کا؟ اور کون سی وجہ ہے تعجب کرنے کی؟ اور اگر آنکھ سے دیکھنا ہے، پس پردہ سب چیز موجود ہے، مگر وہ پردہ دنیا کی آنکھ مچنے کی بعد اٹھے گا، اس وقت اٹھ نہیں سکتا، اور وہاں کا قانون اس کے متعلق بہت سخت ہے، وہ یہ کہ پردہ اٹھنے کے بعد اس کو تسلیم کرنا بے کار ہے۔

اس کارخانے کے مالک کی مرضی یہ ہے کہ اس کی دی ہوئی خبر کی تصدیق کی جائے اور اس کو سچا سمجھا جائے۔ وہ امتحان کرنا چاہتا ہے کہ کون ہم کو سچا سمجھتا ہے اور کون جھوٹا؟ اس کو یہ بھی حق حاصل تھا کہ تمہارے سمجھانے کی بھی کوشش نہ کرتا، لیکن شدتِ رأفت ورحمت ہے کہ سمجھانے کا پورا اہتمام کیا، اور نظائرِ قدرت بے تعداد سامنے رکھ دیں۔ اس پر کوئی تصدیق نہ کرے تو اس کے واسطے یہ سخت قانون موجود ہے:

﴿فَلَمَّا رَاَوْا بَاْسَنَا قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهٖ مُشْرِكِيْنَ ؀ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَاَوْا بَاْسَنَا ۭ سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَتْ فِيْ عِبَادِهٖ ۚ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكٰفِرُوْنَ ؀﴾[2]

اس آیت میں ایک ایسی قوم کا حال بیان ہوا ہے جو اہلِ علم تھے، مگر پیغمبر کو جھٹلایا تھا۔ چناں چہ اس سے اوپر فرمایا ہے:

---

[1] البقرۃ: ۲۰ [2] غافر: ۸۴۔ ۸۵

﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنٰتِ فَرِحُوْا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ﴾[1]

یعنی جب ان کے پاس پیغمبر آئے تو وہ اپنے علم پر اترانے لگے۔ انجام یہ ہوا کہ جس چیز سے وہ تمسخر کرتے تھے (عذاب) اس نے ان کو گھیر لیا۔

ظاہر ہے کہ اس جماعت کا علم علم دین نہ تھا، کیوں کہ علم دین ہوتا تو وہ اور انبیاء علیہم السلام کا علم تو ایک ہی چیز ہوتا۔ پھر انبیاء علیہم السلام کو جھٹلانا کیا معنی؟ بلکہ وہ علم علم دنیا تھا، بالفاظ دیگر وہ سائنس والوں کی جماعت تھی، انھی کا انجام آیت ﴿فَلَمَّا رَاَوْا بَاْسَنَا﴾ میں بیان ہوا ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ:

جب انھوں نے ہمارے عذاب کو دیکھا تو کہنے لگے: ہم خدائے وحدہ لاشریک پر ایمان لاتے ہیں اور اپنے مشرکانہ خیالات سے توبہ کرتے ہیں، لیکن (پردے کے پیچھے کی چیز) عذاب دیکھ لینے کے بعد ایمان لانا کارآمد نہ ہوا۔ یہی عادت ہے اللہ کی جو ہمیشہ بندوں کے ساتھ رہی ہے اور منکر لوگ وہاں خسارہ ہی میں رہے ہیں۔

ثابت ہوا کہ قانونِ الٰہی یہی ہے کہ اپنی خبر کی تصدیق اور ایمان بالغیب چاہتے ہیں۔ یہ دیکھ لینے کے بعد ایمان کو قبول نہیں کرتے، ہاں! اپنی خبر کا صدق ظاہر کرنے کے لیے معجزات اور عقلی دلائل بہت کافی وافی پیش کرتے ہیں۔

غرض اس تمنا میں رہنا کہ جن چیزوں کی خبر شریعت میں دی گئی ہے ان کو آنکھ سے دیکھ لیں یہ فضول ہے، کیوں کہ اس کے لیے موت کا وقت مقرر ہے، اور دیکھنے کے بعد ایمان لانا اور یقین کرنا بے سود ہے، اور دنیا میں دیکھنے پر اصرار کرنا ایسا ہوگا جیسے کسی کو حساب کا عمل کرکے بتادیا جائے کہ پچاس لاکھ، اور پچیس لاکھ، اور دس لاکھ روپیہ مل کر پچاسی لاکھ ہیں تو وہ کہے: میں اس کو نہیں مان سکتا جب تک کہ اتنا اتنا روپیہ لاکر جمع کرکے نہ گنوادیا جائے تو یہ سوال

[1] غافر: ۸۳

....

فضول ہوگا، کیوں کہ علم حساب مفیدِ یقین ہے۔ اسی طرح جب وہ دلیلیں پیش کردی گئیں جو مفیدِ یقین ہیں (اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کا رد کوئی نہیں کرسکتا) تو اس کے بعد ان واقعات کے دکھانے کا سوال بھی فضول ہوگا۔

غرض مغیبات کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، صرف ثبوت کی ضرورت ہے، اور ثبوت کے لیے سچی خبر کافی ہے جو انبیا علیہم السلام کے ذریعے سے ہم کو پہنچی ہے، اور انبیا علیہم السلام کا سچا ہونا ہر طرح سے ثابت کردیا گیا ہے، کبھی کوئی دلیل سے ان کو نہیں جھٹلا سکا، ان کے علوم اس وقت بھی باقی ہیں، اور ان کے جانشین بھی موجود ہیں، جس کا جی چاہے ان سے سمجھ سکتا ہے۔ ہم نے دونوں باتوں میں تعلیم یافتہ حضرات کی کوتاہی بہت واضح طریق سے ثابت کردی ہے، اگر کوئی صاحب انصاف سے اور غور سے کام لیں گے تو شریعت کی جتنی خبروں میں تردد کرتے ہیں ان سب میں اپنی حالت ویسی ہی پائیں گے جیسی ان دیہاتیوں کی تھی یورپ کے کاریگر کے سامنے۔ فاعتبروا یا أولي الأبصار.

آج کل مذہبی آزادی کا دور دورہ ہے جو جس کی سمجھ میں آتا ہے خیال باندھ لیتا ہے۔ خیر اس کی تو چنداں شکایت نہیں

ہر کس بخیالِ خویش خبطے دارد

شکایت ان مسلمانوں کی ہے جو مسلمان کہلانا گوارا کرتے ہیں، مگر اجزائے اسلام میں ایسی تراش خراش کرتے ہیں کہ باوجود ان کے اسلام کا قائم رہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی مٹی کھا کر خیال کرے کہ میں نے پلاؤ کھایا۔

- اسلام کے جزو اولی دو ہیں: ۱- توحید ۲- و رسالت۔

توحید اور ذاتِ خداوندی کے متعلق اس قسم کے خیالات ان حضرات نے تراشے ہیں جن سے ذاتِ خداوندی ہی کی نفی لازم آتی ہے، اس کا بیان انتباہِ دوم میں گزرا۔ اب انتباہِ سوم میں ان خیالات کا بیان ہے جو رسالت کے متعلق تراشے گئے ہیں۔

انتباہِ سوم
متعلقِ نبوت

• اس مادّہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں:

اوّل: وحی کی حقیقت میں

جس کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرتاً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے، اور اس جوش کے سبب اس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں، اس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے۔

اس باب میں یہ لوگ چند غلطیوں میں مبتلا ہیں:

اول وحی کی حقیقت کے متعلق

کہ اس کو انھوں نے صرف خیالی بات قرار دیا ہے، اس کے بیان میں یہ تنگ بندی کی ہے کہ:

• انسان کی طبیعت میں تمدن فطرتاً داخل ہے، جس کے معنی ہیں ایک دوسرے کا محتاج ہونا۔ انسان بہائم وطیور کی طرح نہیں ہے کہ بود و باش میں ان کو اس قدر سہولت ہے کہ گھاس دانہ چر لیا اور بیٹھ رہے، کوئی فرد اپنے جنس کے دوسرے افراد کا چنداں محتاج نہیں، برخلاف اس کے انسان ایک لقمے کے حاصل کرنے میں بھی دوسرے اپنے بنی نوع کا محتاج ہے، جیسا کہ سب جانتے ہیں، اسی واسطے ہمدردی کا مادّہ انسان میں بہت ہے۔

• اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سب افرادِ انسان علم وشعور، قوت وغیرہ میں برابر نہیں، بعضے افراد دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں، زیردستوں کا کام زبردستوں سے چلتا ہے۔ بعض بڑے لوگ چھوٹوں پر بہت ہمدردی رکھتے ہیں، اور دن رات ان کی بہبودی کی فکروں میں رہتے ہیں، اپنے آرام وآسائش کو ان کی خاطر چھوڑ دیتے ہیں۔ جیسے: ماں بچے کی بہبودی کے فکر میں اپنی فکر بالکل چھوڑ دیتی ہے، ان کو "مُصلحِ قوم" کہتے ہیں۔

اور بعض اوقات اسی غلبے سے کوئی آواز بھی مسموع[1] ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبے سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، اور خارج[2] میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔

• بعض ان مُصلحین کی طبیعت میں ایسا جوش ہوتا ہے کہ دن رات اصلاحِ قوم ہی کے خیال میں غرق رہتے ہیں، اور یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو جس خیال میں غرق رہتا ہے، خواہ اس سے خوف کی وجہ سے یا محبت کی وجہ سے تو ہر بات میں اس کو وہی نظر آتی ہے، اور طرح طرح کے خیالات بھی اسی کے متعلق بندھا کرتے ہیں۔

مثلاً: کوئی شخص شیر سے ڈر گیا ہو تو گھاس پھوس میں بھی اس کو شیر ہی نظر آتا ہے، متخیلہ میں صورت شیر کی ایسی مرکوز ہو جاتی ہے کہ ہر چیز اسی کی صورت میں نظر آتی ہے۔ یا کسی ماں کا بچہ مر گیا ہو تو مدت تک اس کے سامنے اس بچے کی تصویر رہتی ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی اور چیز سامنے آوے، لیکن اس کو نظر آتا ہے کہ وہی بچہ آگیا، اور بسا اوقات اس کی آواز بھی کان میں آجاتی ہے، حالاں کہ اس آواز کا کچھ بھی وجود نہیں ہوتا۔

• بنا بریں ان مُصلحین کو چوں کہ قومی ہمدردی کا زیادہ جوش ہوتا ہے تو اس ہمدردی ہی کے متعلق ان کے دماغ میں خیالات آتے ہیں، وہ خیالات دماغ میں جمع ہوتے ہیں تو ان کا دوسروں پر اظہار کرتے ہیں، اور خیالات کا اظہار الفاظ ہی سے ہوتا ہے، تو ایک مضمون مرتب ہو جاتا ہے، ایسے مضامین جمع ہو جانے سے کتاب بن جاتی ہے، اس کو لوگ ''الہامی'' کہنے لگتے ہیں۔

• اسی غلبے کا یہ اثر بھی ہوتا ہے کہ کبھی کوئی آواز بھی سنائی دینے لگتی ہے، بلکہ کوئی صورت بھی دکھائی دینے لگتی ہے کہ کوئی سامنے کھڑا ہے، اور ہمدردی ہی کا کوئی مضمون بول رہا ہے، چوں کہ ان مُصلحانِ قوم میں ہمدردی کا مادّہ بہت ہوتا ہے، جان کھپا کھپا کر اصلاحِ قوم کی تدبیریں کرتے ہیں، عوام ان کی مخالفتیں بھی کرتے ہیں، مگر وہ حِلم سے کام لیتے ہیں،

---

[1] سنائی دینے لگتی ہے۔ [2] واقع میں۔

لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوصِ صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔

اور جہالت کا جواب جہالت سے نہیں دیتے۔ ایسے شخص کی وقعت دلوں میں پیدا ہو جاتی ہے، اور چند روز میں وہ عزت کی نظروں سے دیکھے جانے لگتے ہیں، اور مقتدا بن جاتے ہیں۔

• ان تخیلات کا نام لوگوں نے "وحی والہام" رکھا ہے، اور ایسے شخص کو جس کو یہ تخیلات پیش آتے ہیں "نبی" کہہ دیتے ہیں، یہ خلاصہ ہے ابنائے زمان کے نبوت کے متعلق خیال کا۔

ناظرین! ہم کہتے ہیں کہ نبوت تخیل پر مبنی ہو یا نہ ہو، ان کا یہ عقیدہ ضرور تخیل پر مبنی ہے۔ دنیا ان کے دماغوں میں ایسی مرکوز ہوگئی ہے کہ جو کوئی صدا بھی سنتے ہیں اس کو دنیا ہی کے لیے سمجھتے ہیں، اگر وہ دنیا کی بہبودی کے لیے ہو، اور دنیا کی بہبودی بھی ان کی سمجھ کے موافق ہو تب تو وہ تسلیم اور حق ہے، ورنہ قابلِ رد اور باطل ہے۔ اس کے الفاظ کیسے ہی صریح اور صاف ہوں، مگر ان سے وہی مفہوم سمجھتے ہیں جو ان کے دماغوں میں ہے، ان کے دماغوں میں جب دنیا کا اس قدر جوش بھرا ہوا ہے کہ خود جب خیال آتا ہے تو دنیا کا، آواز کان میں پڑتی ہے تو دنیا کی، ترکِ دنیا کو کوئی کہتا ہے تب بھی اختیارِ دنیا سنائی دیتا ہے۔ ان تخیلات کا نام ان لوگوں نے روشنی لکھا ہے

برعکس نہند نام زنگی کافور

ابنائے زمان کا حقیقتِ وحی، ہمدردئ قومی کو قرار دینا محض غلط ہے۔ بہت موٹی بات ہے کہ جو شخص کسی بات کا دعوی کرے پہلے دیکھنا چاہیے کہ اس کے الفاظ کا مفہومِ لغوی کیا ہے؟ یا اس سے پوچھنا چاہیے کہ تیری مراد ان الفاظ سے کیا ہے؟ جو مفہوم اس کے الفاظ سے باعتبار لغت نکلتا ہو، یا جو مراد وہ بیان کرے، اسی کا مدعی اس کو سمجھا جاوے گا۔ یہ اور بات ہے کہ وہ اس دعوے میں سچا ہو یا جھوٹا، اس کا مدار دلیل پر ہوگا۔

ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ طریقہ کہاں تک صحیح ہے کہ سننے والا مدعی کے الفاظ کے وہ معنی لے جو اپنے ذہن میں ہوں؟ یہ ایسا ہوگا جیسے: ایک انگریز حاکم ہو کر ایک شہر میں پہنچے، اور اہلِ شہر کے سامنے کہے کہ میں تم لوگوں کے لیے حاکمِ شہر ہو کر آیا ہوں، اور اس کے جواب

....

میں کوئی کہے کہ جی ہاں! ہم کو تسلیم ہے کہ آپ حاکم شہر ہیں، مگر حکومت کی حقیقت رعایا کو آرام دینا ہے، اور رعایا کو آرام پاخانہ کمانے سے ملتا ہے، لہٰذا آپ ہمارے پاخانے کمایا کیجیے، آپ ہمارے بڑے ہمدرد ہیں اور آپ کی حکومت ہم کو بسر وچشم تسلیم ہے۔

ناظرین بتادیں کہ اس میں کیا غلطی ہے؟ سوائے اس کے کہ اہلِ شہر نے حکومت کے معنی جس کا وہ انگریز مدعی ہے وہ لیے جو اپنے ذہن میں ہیں، اور اسی کو اس کے لیے تسلیم کیا، کیا حکومت کو بایں معنی تسلیم کرنا کافی ہو جائے گا؟ حاشا و کلا! اس کے جواب میں اس حاکم نیز گورنمنٹ کی طرف سے یا تو حاکمانہ جواب ملے گا، اور مارشل لا جاری کر کے جبراً اہلِ شہر کو مقہور کر کے مطیع بنایا جاوے گا، اور اگر حلم ومتانت سے کام لیا تو یہ جواب ملے گا کہ حکومت کے جو معنی تم نے لیے ہیں، یہ من گھڑت ہیں، حکومت کے معنی وہی ہیں جو لغت میں ہیں، جن کی رو سے ہر قسم کا تسلط حاکم کو حاصل ہوگا۔

اس حاکم کے سامنے تم کو ہر بات میں سرِ تسلیم خم کرنا ہوگا، نہ وہ تمہارے آرام وآسائش کا ذمہ دار ہوگا، نہ وہ تمہارے کہنے کے موافق چلے گا، جو اس کی سمجھ میں آوے گا، یا جو اس کو اوپر سے حکم ہوگا وہ کرے گا۔ ممکن ہے کہ وہ کبھی جبر وقہر سے بھی کام لے، اور تمہارا کھانا پینا بھی بند کردے، یا توپ سے اڑادے۔ ہاں! اگر اطاعت کروگے، اور اس کے سامنے رعایا بن کر رہوگے تو وہ وعدہ کرتا ہے کہ اختیاراتِ قہریہ سے کام نہ لے گا۔

• انبیا علیہم السلام نے بھی اسی طرح نبوت کا دعویٰ کیا ''نبوت'' کے معنی جو لغت میں ہوں اور جن کو وہ خود بیان فرمادیں وہی مراد لینا صحیح ہوگا۔ کسی کو یہ کس طرح درست ہے کہ وہ معنی مراد لے جو اپنے ذہن میں ہوں؟ نبوت کے معنی لغت میں خبر دینے کے ہیں تو ''نبی'' کے معنی مُخبِر کے ہوئے، اور جب اس کو لفظِ ''اللہ'' کے ساتھ ملایا گیا تو اس کا ترجمہ اللہ کا مخبر ہوا۔

تو دعوائے نبوت کا حاصل یہ ہوا کہ وہ شخص اللہ تعالیٰ کے یہاں کی خبریں پہنچانے والا ہے، واقعات کی بھی اور کسی فعل پر ثواب وعقاب کے ترتیب کی بھی۔

....

''رسالت'' کے معنی بھی اس کے قریب ہی ہیں، کیوں کہ اس کا ترجمہ پیغام پہنچانا ہے، اللہ تعالیٰ کے یہاں کے پیغام پہنچانا یا خبریں پہنچانا۔ حاصل دونوں کا ایک ہی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں کی باتیں دونوں قسم کی ہیں، بعض از جنسِ خبر ہیں، جیسے: جنت ونار، حشر ونشر کا ہونا۔ اور بعض از جنسِ احکام ہیں، جیسے: نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ کے قواعد، اور یہ احکام بھی ایک معنی میں خبریں ہیں، یعنی اس فعل پر جزا ملے گی، اُس فعل پر سزا ملے گی۔

اسی طرح پیغام کبھی واقعات کا ہوتا ہے کبھی احکام کا۔ نبوت ورسالت کے یہی معنی لغت میں ہیں، اور یہی معنی مدعیانِ نبوت (انبیا علیہم السلام) نے بیان فرمائے ہیں، فرماتے ہیں:

﴿اُبَلِّغُكُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّيْ وَاَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ اَمِيْنٌ ۝﴾[1]

یعنی میں تم کو اللہ تعالیٰ کے پیغام پہنچاتا ہوں اور میں اس بات میں تمہارا خیر خواہ اور امانت دار ہوں۔ پیغامِ خداوندی میں کچھ تغیر تبدل نہیں کرتا۔

﴿اَوَعَجِبْتُمْ اَنْ جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ عَلٰی رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوْا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۝﴾[2]

یعنی کیا تم کو تعجب ہوا کہ تم ہی میں سے ایک آدمی پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے نصیحت نازل ہوئی، تاکہ تم کو ڈرایا جائے اور تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ، اور تم پر رحم کیا جائے۔

اسی طرح کے جملے تمام انبیا علیہم السلام سے قرآن میں جابجا منقول ہیں۔

• حیرت کی بات ہے اور ان مسلمانوں اور تعلیم یافتوں سے سخت تعجب ہے کہ زبان سے نبوت کو ماننے کا اقرار کرتے ہیں، مگر حقیقت اس کی وہ بیان کرتے ہیں جو خود مدعیانِ نبوت کے اقوال کے خلاف ہے، اگر حقیقتِ وحی یہی ہے جو یہ کہتے ہیں تو انبیا علیہم السلام نعوذ باللہ! اس غلطی میں مبتلا رہے کہ ایک خیالی چیز کو واقعی سمجھتے رہے، اگر یہ ہے تو ایسا شخص جس کو خیالی اور واقعی بات میں بھی تمیز نہ ہو محض بے عقل اور مجنون ومخبوط الحواس ہے، اس کو رہبر اور مقتدا

---

[1] الأعراف: ٦٨ [2] الأعراف: ٦٣

نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیضِ غیبی ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے، اور وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا ہے جس کو حدیث میں نَفَثَ فِي رُوْعِي فرمایا ہے۔ کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے۔ کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: يَـأْتِيْنِي الْمَلَكُ أَحْيَانًا فَيَتَمَثَّلُ لِي

اور دین کا پیشوا ماننا کیا معنی؟ پھر ان کی نبوت کا قائل ہونا خبط نہیں تو کیا ہے؟

حاصل یہ ہے کہ اگر نبوت کا قائل ہونا ہے تو اس کی حقیقت وہی ماننی پڑے گی جو خود انبیا علیہم السلام نے بیان فرمائی ہے، اگر اس کے خلاف کہا گیا تو وہ درحقیقت نبوت کا انکار ہی ہے، زبان سے نبوت کا لفظ کہتے رہنے سے کچھ نہیں ہوتا، اگر مٹی کو بلکہ پاخانہ کو کوئی زبان سے حلوا کہہ کر کھا لے تو پیٹ نہیں بھر سکتا اور حلوے کا مزہ نہیں آ سکتا۔

• نصوصِ صریحہ میں یعنی قرآن وحدیث میں وحی کے متعلق صاف صاف بیان موجود ہیں، ایسی آیتیں بہت ہیں۔ ہم یہاں صرف سورۂ النجم کی آیتیں نقل کرتے ہیں، جن میں یہ مضمون بالکل صاف موجود ہے، وہ آیتیں شروع سورت کی آیتیں ہیں:

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوٰى﴾ إلى قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى﴾[1]

ترجمہ یہ ہے کہ: قسم ہے ستارے کی جب کہ وہ نیچے کو گرنے لگے کہ نہیں بھٹکا ساتھی تمہارا (حضور ﷺ) اور نہ گمراہ ہوا۔ (اس میں صاف تردید ہے اس خیال کی کہ نبوت خیالی بات ہے، کیوں کہ ایسی باتیں کہ خیالی باتوں اور واقعی باتوں میں امتیاز نہ ہو خبطیوں اور بھٹکنے والوں ہی سے ہو سکتی ہیں) اور وہ (حضور ﷺ) اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتے، جو کچھ کہتے ہیں وہ نہیں ہوتا مگر وحی، جو القا کی جاتی ہے۔ بتایا ہے اس کو (فرشتہ) بہت زبردست طاقت والے (جبرائیل علیہ السلام) نے، اس طرح کہ وہ سامنے آ گیا، اور آسمان کے اونچے کنارہ میں تھا، پھر وہ حضور ﷺ کے قریب آیا یہاں تک کہ دو کمان کا، یا اس بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پس القا کیا

---

[1] النجم: ۱-۱۸

جبرئیل علیہ السلام نے اللہ کے بندے (محمد ﷺ) پر جو کچھ القا کیا، نہیں غلطی کی دل نے اس کے سمجھنے میں، کہ جو دیکھا (یعنی وہ واقعی بات تھی جو دیکھی، واقع میں فرشتہ اللہ کا موجود تھا، وہم وخیال نہ تھا)۔

اس سے زیادہ صاف کیا تردید ہوسکتی ہے کہ ابنائے زمان کی تنگ بندی کی، کہ کبھی صورت خیالیہ نظر آجاتی ہے (اس پر بھی بس نہیں کی) آگے حق تعالیٰ اور اس کی تاکید فرماتے ہیں۔ ﴿اَفَتُمٰرُوْنَهٗ اِلخ﴾ ترجمہ یہ ہے:

کیا تم ہمارے رسول (ﷺ) سے اس فرشتے کے دیکھنے کے بارے میں جھگڑا کرتے ہو؟ حالاں کہ اس نے ایک مرتبہ اور بھی اس فرشتے کو دیکھا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس جس کے پاس جنت الماویٰ بھی ہے، جس وقت کہ سدرۃ المنتہیٰ پر چھانے والی چیز چھارہی تھی (اس کی تفسیر حدیث میں "فراش من ذهب" آتی ہے، یعنی سنہرے رنگ کے پروانے سدرۃ المنتہیٰ پر بکثرت گر رہے تھے۔ یہ فرشتوں کے انوار ہوں گے)

﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى﴾

حضور ﷺ کی بینائی نے اس دیکھنے میں نہ کجی کی، نہ حد سے گزری (یعنی بالکل صحیح اور بے کم وکاست دیکھا)[1]

کس قدر صاف تردید ہے اس خیال کی۔ اگر قرآن پر ایمان ہے تو کوئی گنجائش نہیں ہے اہل فطرت کے اس خیال کی کہ واہمہ کے تصرف سے نبی کو کوئی صورت نظر آجاتی ہے جس کو لوگ فرشتہ کہہ دیتے ہیں۔

---

[1] تنبیہ: سورۂ والنجم میں جو دو مرتبہ فرشتہ کو دیکھنا بیان فرمایا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ جبریل علیہ السلام کو حضور ﷺ نے اصلی صورت میں دو دفعہ دیکھا، ورنہ نزول حضرت جبریل علیہ السلام کا، اور دیکھنا بات چیت کرنا، اور سوال وجواب، زمانۂ نبوت میں ہزاروں دفعہ ہوا، اور ہمیشہ رہا، کبھی جبریل علیہ السلام کسی انسان کی صورت میں بھی آتے تھے، چناں چہ حدیث جبریل بہت مشہور حدیث ہے۔ حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ صحابی کی صورت میں بھی آنا ثابت ہے۔

....

یہ ہم نے صرف ایک سورت کی چند آیتیں لکھی ہیں، یہ مضمون صدہا آیتوں میں موجود ہے کہ فرشتہ وحی لے کر نبی پر اترتا ہے، مثلاً:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ﴾[1]

ترجمہ: قرآن کو لے کر روح امین (جبریل علیہ السلام) آپ کے دل پر اترے۔

اور مثلاً:

﴿يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ اَنْ اَنْذِرُوْٓا اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاتَّقُوْنِ ۝﴾[2]

اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ اتارتا ہے فرشتوں کو روح امین (جبریل) کے ساتھ جس پر چاہے اپنے بندوں میں سے (یہ حکم لے کر) کہ ڈرا بندوں کو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس مجھ سے خوف کرتے رہو۔

اور مثلاً: فرشتے قوم لوط پر عذاب لے کر آئے تو پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس پہنچے اور آپ کو ۱۴۰ برس کی عمر میں دو صاحبزادوں کے پیدا ہونے کی بشارت دی، اور ایسا ہی واقع ہوا تو کیا یہ بھی وہم وخیال تھا؟ پھر وہ فرشتے حضرت لوط علیہ السلام کے پاس پہنچے، اور عذاب آنے کی خبر دی اور کہا کہ آپ یہاں سے نکل جایئے۔ چناں چہ آپ نکل گئے اور عذاب آیا۔ کیا یہ وہم وخیال تھا؟ علیٰ ہٰذا عاد وثمود پہ عذاب آنا، اور ان کے پیغمبر کو خبر ملنا اور اسی کے مطابق ہونا کیا یہ سب وہم وخیال تھے؟ اعاذنا اللّٰہ من ھذہ الخرافات.

غرض قرآن شریف میں صاف صاف موجود ہے کہ وحی اور فرشتے کا آنا ایک واقعی چیز ہے خیالی چیز نہیں، اور حدیث میں تو وحی کی اور فرشتے کے آنے کے واقعات بے شمار موجود ہیں جن کے بیان کی ضرورت نہیں۔ کیفیتِ وحی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح بیان فرمائی ہے:

يَأْتِيْنِي الْمَلَكُ أَحْيَانًا فَيَتَمَثَّلُ لِي.

---

[1] الشعراء: ۱۹۳۔۱۹۴ [2] النحل: ۲

اس کا علوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے، سو اس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجودِ ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جائے گی، جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکنِ عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو، عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصولِ موضوعہ نمبر:۲)

ترجمہ: کبھی میرے پاس فرشتہ کسی کی صورت میں آتا ہے۔

اور دوسری حدیث میں اس طرح بیان فرمایا ہے:

نَفَثَ فِي رَوْعِي.

یعنی میرے دل میں فرشتے نے القا کیا۔

جب خود مدعیٔ نبوت اس طرح بیان فرماتے ہیں تو وحی کی حقیقت اپنی طرف سے اور کچھ تراشنا کیسے درست ہے؟ ابنائے زمان وحی کی حقیقت میں کلام اس وجہ سے بھی کرتے ہیں کہ فرشتوں ہی کا وجود ان کی سمجھ میں نہیں آتا، اس کی تحقیق آئندہ انتباہِ ہشتم میں آتی ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

غرض انبیا علیہم السلام کی نسبت یہ خیال کرنا کہ غلبۂ ہمدردی میں ان کو خیالات بندھتے تھے، اور کوئی آواز بھی سنائی دینے لگتی تھی، اور کوئی صورت بھی نظر آنے لگتی تھی، یہ محض خیال ہے، اور تُک بندی ہے، اور انبیا علیہم السلام کی تصریحات کے خلاف ہے، جس کو ان کے کلام کی تحریف کہنا بالکل صحیح ہے، اور تاویل القول بما لا یرضی به القائل ہے (کسی کی عبارت کے وہ معنی سمجھنا جس کا وہ خود انکار کرتا ہے)۔

ہم نے قرآن کی آیتیں لکھ دیں جن کا صاف مطلب یہی ہے کہ فرشتہ جو نورانی اور ذی روح مخلوق ہے انبیا علیہم السلام کے پاس حق تعالیٰ کی طرف سے پیغام لے کر آتا تھا، اس کو انھوں نے کبھی خود اصلی صورت میں دیکھا، جیسا کہ سورۂ نجم کی آیتوں کے تحت میں ہم نے مشرح بیان کیا۔

....

اور کبھی کسی دوسری صورت میں دیکھا، اور کبھی اس کی صرف آواز سنی، اور کبھی اس نے پیغام الٰہی کو دل میں ڈال دیا۔ یہ سب صورتیں احادیثِ صحیحہ میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ موجود ہیں۔

باوجود ان تصریحات کے حقیقت وحی کی وہی بیان کرنا کہ جوشِ ہمدردی میں یہ خیالات بندھتے ہیں محض خبط اور مرغ کی ایک ٹانگ گائے جانا ہے، اور عقلاً ممنوع ہے۔ اگر اس طرح کی صریح کلام کا مفہوم برعکس سمجھا جاسکتا ہے تو دنیا میں کوئی معاملہ، مقدمۂ بیان، اظہار ما فی الضمیر تفہیم وافہام صحیح نہیں ہوسکتا۔

ہر ایک کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ یہ کہنے والے کو خیال بندھ گیا ہے۔

نبوت کے متعلق ایک مغالطہ کا حل

آج کل بعض ملحدین ناواقف مسلمانوں کو ایک مغالطہ دیتے ہیں جس کا حل بوجہ ناواقفیت کے ان کی سمجھ میں نہیں آتا، اور چکر میں پڑ جاتے ہیں۔ وہ مغالطہ یہ ہے کہ

- ملحدین مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ تم لوگ توحید کا دعوی کرتے ہو، حالاں کہ تمہارے اس "کلمے" ہی میں جس کو پڑھنے سے اسلام لانا کہا جاتا ہے توحید نہیں ہے، کیوں کہ اس کے دو جزو ہیں: لا إله إلا الله یعنی کوئی قابل پرستش سوائے اللہ تعالیٰ کے نہیں، اس کا مفہوم بے شک توحید ہے، مگر سب مسلمان کہتے ہیں کہ صرف اتنا پڑھنے سے مسلمان نہیں ہوتا، بلکہ مسلمان ہونے کے لیے دوسرے جزو یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے کی بھی ضرورت ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ کے ساتھ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ماننے کی بھی ضرورت ہے تب مسلمان کہا جاسکتا ہے۔
- جس مذہب صرف اللہ تعالیٰ کو ماننا کافی نہیں، بلکہ دوسرے کو بھی ماننا شرط ہے، اس مذہب کو توحیدی مذہب اور شرک سے بری کہنا کیا معنی؟

یہ ایسا مغالطہ ہے کہ اس میں بعض اوقات تو تعلیم یافتہ مسلمان بھی آجاتا ہے، وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ خود دین سے واقفیت نہیں رکھتے اور علما سے پوچھنے کی توفیق نہیں ہوتی۔

....

ملحدین نے تبلیغ کا یہ طریقہ اختیار کر رکھا ہے کہ اپنے دین کی تبلیغ ہو یا نہ ہو، مگر مسلمانوں کے مذہب میں الٹے سیدھے اعتراض نکال دیے جائیں، تا کہ جہلا ڈگمگا جائیں۔

اس میں ایسے مدہوش ہو جاتے ہیں کہ یہ بھی خیال نہیں رہتا کہ یہ اعتراض کچھ واقعیت بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ اور یہی اعتراض یا اس سے بھی بدتر ہمارے اوپر بھی پڑتا ہے یا نہیں؟ چناں چہ پنڈت دیانند نے ''سیتارتھ پرکاش'' میں ایک طرف سے قرآن شریف پر بسم اللہ سے لے کر والناس تک اعتراضوں کی بوچھاڑ کر دی، اور ہزاروں تک تعداد پہنچا دی جن کو معمولی لیاقت کا آدمی بھی دیکھ کر کہہ اٹھتا ہے کہ یہ وہ قصہ ہے کہ کسی نے کہا: جاٹ رے جاٹ تیرے سر پر کھاٹ، اس نے کہا: شیخ رے شیخ تیرے سر پر کولہو، اس نے کہا: یہ تو قافیہ نہیں ملا، کہا: نہ سہی مگر بوجھوں تو مرا۔

وہ اعتراضات اسی قسم کے ہیں، مثلاً: بسم اللہ کی نسبت لکھا ہے کہ اگر قرآن خدا کا کلام ہوتا تو اس کے شروع میں بسم اللہ کیوں ہوتی؟ کوئی پوچھے کہ ان دونوں میں کیا منافات ہے؟ تو جواب ندارد!۔ اور موٹی بات ہے کہ اسٹامپ گورنمنٹ کا ہے تو اس پر گورنمنٹ کا نام اور مارکہ کیوں ہے؟ ریل گورنمنٹ کی ہے تو اس پر گورنمنٹ کا مارکہ کیوں ہے؟ یہ کیسی الٹی بات ہے۔ کسی چیز پر نام لکھا ہونے سے تو مالک اور مُوجد کا پتا چلا کرتا ہے، نہ کہ یہ اعتراض پیدا ہو کہ اگر یہ چیز اس کی ہوتی تو اس پر اس کا نام کیوں ہوتا؟

بریں عقل و دانش بباید گریست

اسی طرح کے سینکڑوں اعتراض قرآن شریف پر کیے ہیں، جو ایک بھی جواب کے قابل نہیں، مگر جہلا کی سامنے تعداد بہت سی ہو ہی گئی۔ اسی قبیل سے یہ اعتراض بھی ہے کہ کلمہ شریف کو کلمۂ توحید کہا جاتا ہے، حالاں کہ اس میں سوائے اللہ تعالیٰ کے محمد ﷺ کا نام بھی موجود ہے۔ اس کے متعلق ایک مرتبہ ایک آریہ سے احقر کی گفتگو ہوئی، لہٰذا اس مغالطے کا حل بطریق

سوال و جواب لکھا جاتا ہے۔

سوال: جب اہلِ اسلام کے کلمے میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ رسول ﷺ کا نام بھی موجود ہے، اور کوئی بلا دونوں کے مانے ہوئے مسلمان نہیں شمار کیا جاتا تو اس کو کلمۂ توحید کہنا کیا حق؟ جب کہ اللہ کے ساتھ دوسرے کا ماننا بھی ضروری ہے۔ پھر دوسروں کو مشرک اور اپنے آپ کو مُوَحِّد کیسے کہا جاتا ہے؟

جواب: ماننے کی تشریح کیجیے۔ اگر مطلقاً اللہ تعالیٰ کے نام کے متصل دوسرا لفظ آجائے اور وہ ماننے میں داخل ہے تو "محمد رسول اللّٰہ" پر کیوں اعتراض کیا؟ "لا إله إلا اللّٰه" ہی پر یہ اعتراض کیوں نہ کر دیا کہ اس جملے میں "اللہ" کے نام کے ساتھ دوسرے الفاظ "لا" اور "إلٰـه" اور "إلا" ہیں، تو یہ کلمۂ توحید نہ رہا، کیوں کہ ان الفاظ کا ماننا بھی لازم آگیا اور یہ اللہ کے ساتھ دوسرے کو ماننا ہے۔

آریہ: الفاظ مقصود نہیں ہوتے الفاظ کے جڑنے سے ایک معنی پیدا ہوتے ہیں، اس معنی کو دیکھنا چاہیے۔ اگر اس میں کوئی خرابی نہیں تو اعتراض نہیں ہو سکتا اور اگر اس میں کوئی خرابی ہے تو بے شک اعتراض ہوگا، "لا إلٰـه إلا الـلّٰه" میں الفاظ کے جڑنے سے یہ معنی پیدا ہوئے کہ پوجن کے قابل سوائے اللہ کے کوئی نہیں، یہی ترجمہ ہے توحید کا تو اس جملے پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے؟

ہم: جب اعتبار معانی کا ہے تو "مـحـمـد رسول اللّٰه" کے معنی پر کیا اعتراض ہے؟ کیوں کہ اس کا ترجمہ ہے کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، "رسول" کے معنی ہیں پیغام پہنچانے والا اور وہ پیغام بھیجنے والے کے نہ برابر درجے کا ہوتا ہے، نہ اس کا شریک ہوتا ہے، نہ اس کو اس کے کام میں کچھ دخل ہے۔ پھر اس سے نعوذ باللہ! شرک کیسے لازم آیا؟ بلکہ درحقیقت یہ کلمہ مروجہ مختصر ہے، اصل کلمہ یہ ہے:

....

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ، لَا شَرِيْكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ.

جس کا ترجمہ یہ ہے کہ میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے، وہ بالکل اکیلا ہے کوئی شریک اس کا نہیں، اور دل سے اقرار کرتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے ہیں، اور اس کے رسول ہیں۔

جزو اول میں نفیٔ شرک کے لیے حصر جو "إلا اللّٰہ" کلمہ استثنا سے حاصل ہوا وہی کافی تھا، مگر تاکیداً "وحدہ" لایا گیا اور اس پر بھی بس نہیں کیا گیا، "لا شریک لہ" کے ساتھ دوسری تاکید کی گئی۔ اور جزو دوم میں محمد ﷺ کے ساتھ دو لفظ "عبدہ و رسولہ" لائے گئے۔ لفظِ "رسول" ہی اس پر دلالت کرتا ہے کہ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے کسی کام میں شریک نہیں، کیوں کہ پیغام پہنچانے والا پیغام بھیجنے والے کا شریک یا برابر نہیں ہوا کرتا جیسا کہ اوپر بھی کہا گیا، لیکن لفظِ "رسول" ہی پر بس نہیں کیا گیا "عبدہ" کا لفظ بھی بڑھایا گیا، تاکہ اور تصریح اور تاکید ہو جائے اس بات کی کہ محمد ﷺ کو ذاتِ الٰہی کے ساتھ کسی قسم کی مساوات نہیں ہے، بلکہ وہی تعلق ہے جو تمام مخلوق کو ذاتِ الٰہی کے ساتھ ہے، یعنی بندے ہونے کا۔

اور لطف یہ ہے کہ "عبدہ" کو مقدم رکھا گیا ہے "رسولہ" سے تاکہ بُعد ہو، اس معنی کے ابہام سے کہ شاید رسول ذاتی عزت اور کچھ اپنی ذات سے مناسبت رکھنے کی وجہ سے بنایا ہو، جیسے کہ بادشاہ لوگ کبھی کوئی پیغام اپنے بھائی یا بیٹے کی معرفت بھیجا کرتے ہیں، لفظِ "عبدہ" سے اس کا بالکل ازالہ ہوگیا، کیوں کہ ثابت ہوگیا کہ حضرت محمد ﷺ کو کوئی علاقہ ذاتِ الٰہی کے ساتھ سوائے عبدیت کے نہیں۔ "الٰہ" غنیٔ مطلق ہوتا ہے، اور "عبد" محتاجِ مطلق، اور یہ معنی لفظِ "عبدہ" سے اس صورت میں بھی ادا ہو جاتے کہ لفظِ "رسولہ" سے مؤخر ہوتا، چہ جائے کہ اس کو لفظِ "رسولہ" سے مقدم بھی رکھا گیا کہ اب کسی قسم کے ابہام کی بھی گنجائش نہیں رہی۔

....

میں نہیں سمجھ سکتا کہ توحید کے اثبات اور شرک کی نفی کی اتنی تاکیدات اور رفع ابہامات کے بعد بھی یہ کہنا کہ کلمۂ اسلام میں (نعوذ باللہ!) شرک موجود ہے، اور محمد ﷺ کو اللہ کے ساتھ ماننا لازم آتا ہے، یہ کیا معنی رکھتا ہے؟ مطلق لفظِ ''اللہ'' کے ساتھ اتصال سے تو کچھ نہیں ہوتا جیسا کہ آپ بھی مان چکے، اور کہہ چکے کہ اعتبار معنی کا ہے، نہ کہ الفاظ کے اتصال کا، جب کہ کلمے کے جزوِ دوم کے معنی یہ ہیں کہ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں، تو اس میں شرک کی نفی ہوئی، شرک لازم کیسے آیا؟ یا کسی لغت میں نفی کے معنی اثبات آئے ہیں؟

اصل کلمہ اشهد أن لا إله إلا الله الخ کا تو ایک ایک لفظ توحید کو پکار رہا ہے، اس کا اختصار لا إله إلا الله محمد رسول الله ہے۔ لفظِ رسول اللہ اس میں بھی دفعِ شرک کے لیے کافی ہے، جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے۔

آریہ: ہم کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے مان بھی لیا جائے کہ ''محمد رسول الله'' سے باعتبار مدلول کے خدا کی برابری لازم نہیں آتی، لیکن اس جملہ کو کلمۂ اسلام کا جزو قرار دینا کچھ معنی رکھتا ہے؟ جب کہ آپ کا مُسلَّم مسئلہ ہے۔ صرف ''لا إله إلا الله'' مسلمان ہونے کے لیے کافی نہیں، بلکہ ''محمد رسول الله'' کہنا اور ماننا بھی ضروری ہے، اور بلا اس کے صرف ''لا إله إلا الله'' کہنے والا اور یہودی اور نصرانی اور مجوسی اور بت پرست سب برابر ہیں، تو اس کا ماحصل یہی تو ہوا کہ صرف اللہ کا ماننا کافی نہیں، محمد صاحب (ﷺ) کا ماننا بھی ضروری ہے۔ پھر ماننے میں مساوات ہوگئی یا نہیں؟ اور مساوات ہی کا نام شرک ہے۔

ہم: پھر وہی مغالطہ دیتے ہو کہ ''ماننے'' کے لفظ کو مبہم رکھتے ہو، اس کے آگے کی قید عبدہ یا رسولہ کی کیوں اڑا دیتے ہو؟ مع اس قید کے کہو تو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ذاتِ خداوندی کے ماننے کے ساتھ محمد ﷺ کو ماننا بھی ضروری ہے، کیوں کہ اس قید کے بعد معنی کلمے کے یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات معبودِ واحد ہے، اور محمد ﷺ خدا نہیں ہیں، بلکہ اس کے بندے اور پیغامبر ہیں۔

....

اس کو ہم بصدائے کوس کہتے ہیں کہ جب تک کوئی محمد ﷺ کو اس طرح نہ مانے گا وہ مسلمان نہیں۔ پس اگر کوئی آپ ﷺ کو بندہ نہ مانے، بلکہ ذات خداوندی کی کسی صفت میں بھی مشارک و مماثل مداخل مانے، حتی کہ اگر یہ بھی مانے کہ آپ ﷺ ایک ذرے کے ہلانے پر بھی بالذات بلا اذنِ خدائے تعالیٰ کے قادر ہیں تو وہ ویسا ہی مشرک ہے، جیسے: پتھر کو یا گنگا وجمنا کو پوجنے والا۔

آریہ: اگر یہ بات ہے کہ کلمۂ اسلام میں "محمد رسول اللّٰہ" اس واسطے ملایا گیا ہے کہ محمد صاحب (ﷺ) سے خدا ہونے کی نفی کی جائے تو اس نفی میں محمد صاحب (ﷺ) ہی کی کیا خصوصیت ہے؟ تمام مخلوق سے خدائی منفی ہے، تو کلمۂ اسلام یوں ہوتا: "لا إلٰه إلا اللّٰه المخلوق کلهم عباد اللّٰه"، تاکہ یہ ایہام نہ ہوتا کہ محمد صاحب (ﷺ) کو ماننا ایسا ہی ضروری ہے جیسے خدا کو۔

ہم: اگر کلمۂ اسلام اس طرح ہوتا جیسے آپ نے کہا یا اب اس طرح کر دیا جائے، تب تو آپ کو کوئی اعتراض نہ رہے گا؟

آریہ: نہیں۔

ہم: فَرَّ مِنَ الْمَطَرِ وَقَرَّ تَحْتَ الْمِيزَابِ (یہ ایک مثل ہے معنی یہ ہیں کہ بھاگا بارش سے اور ٹھہر گیا پرنالہ کے نیچے)۔ اب آپ اس کا کیا جواب دیں گے کہ "محمد رسول اللّٰہ" جزوِ کلمہ ہونے میں تو آپ کے نزدیک یہ ایہام ہوا کہ محمد ﷺ کا ماننا بھی خدا تعالیٰ کے ماننے کے ساتھ ضروری ہے، المخلوق کلهم عباد اللّٰه لگانے کی صورت میں یہ ایہام کیوں نہ ہوگا کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ کل مخلوق کا اور ہر ہر فردِ کائنات کا ماننا ضروری ہے؟ اگر اس صورت میں نعوذ باللہ! ایک شرک کا ایہام تھا تو اس صورت میں ہزاروں لاکھوں شرکوں کا ایہام ہو سکتا ہے۔

آریہ: ہم تو یہ کہتے ہیں کہ دونوں جملوں کی ضرورت نہیں۔ دین نام خدا کو ماننے کا ہے، اس کے لیے لا إلٰه إلا اللّٰه کافی ہے باقی زوائد ہیں۔

....

ہم: وہ قول تو آپ کا غلط ہو گیا کہ المخلوق کلھم عباد اللہ کہنے کی صورت میں کوئی اعتراض نہیں۔ ایک اعتراض کی جگہ ہزاروں اعتراض لازم آگئے، اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ تم دین صرف خدا کے ماننے کو سمجھتے ہو۔

اول تو تم خدا کے ساتھ اور دو چیزوں کو شریک کرتے ہو، یعنی روح اور مادّہ کو کہ ان کے واسطے بھی صفتِ قِدم ثابت کرتے ہو، اور قطعِ نظر اس سے اگر یہ کہنا تمہارا صحیح ہے کہ دین صرف خدا کے ماننے کا نام ہے تو دیگر اقوام کو شدھ کیوں کرتے ہو؟ خدا کو تو سب ہی مانتے ہیں، پھر تم میں اور ان میں کیا فرق تھا جس کو دور کر کے اپنے میں ملاتے ہو؟

آریہ: ہم میں اور ان میں یہ فرق تھا کہ گو وہ خدا کو مانتے تھے، لیکن بعض غلطیوں میں مبتلا تھے۔ ہم ان کے سامنے ایک مکمل قانون رکھتے ہیں جس میں نیکی کرنے کی تعلیم ہے، یہ تعلیم ان کو اس کے بغیر حاصل نہ تھی، نہ اب اس کے بغیر حاصل ہو سکتی ہے۔ اس قانون کا نام ''وید'' ہے۔

ہم: یہ تعلیم اس طرح بھی تو ہو سکتی ہے کہ جب وہ خدا کو مانتے ہیں تو بقول آپ کے، دین تو ان کا مکمل ہے، نیکی کی تعلیم باقی ہے، نیکی کی تعلیم ان کو ''وید'' سے دے دو اور نیکی کرنے کے طریقے بتا دو، تبدیلِ مذہب کی کیا ضرورت ہے؟

آریہ: کسی طریقے کا اختیار کرنا موقوف ہوا کرتا ہے اس کے صحیح سمجھنے پر، تو صرف نیکی کی تعلیم کیسے کی جا سکتی ہے جب تک کہ اس تعلیم کو صحیح نہ تسلیم کرا لیا جائے؟ ہم ''وید'' کے صحیح ہونے کو تسلیم کراتے ہیں، اس کے بعد نیکی کی تعلیم کرتے ہیں، اور اگر کوئی ''وید'' کو غلط سمجھتا رہے، تو وہ اس کی نیکی کی تعلیم کو کیوں کر اختیار کرے گا؟

ہم: کیا وہ بلا ''وید'' کو صحیح تسلیم کیے ہوئے شدھی نہیں ہو سکتا؟

آریہ: ظاہر ہے۔

ہم: اس کا خلاصہ سوائے اس کے کیا ہوا کہ آریہ مذہب میں آنا موقوف ہے وید کے ماننے پر؟ بالفاظِ دیگر صرف خدا کو ماننے سے آریہ مذہب حاصل نہیں ہوتا، دوسری کسی چیز کے

....

ماننے کی بھی ضرورت ہے، یہ وہی اعتراض ہے جو آپ نے ہمارے اوپر کیا تھا اب اس کا جواب آپ کے ذمے ہے:

پاؤں میں ان کے زلف گرہ گیر پھنس گئی لو خود ہی اپنے دام میں صیاد آ گیا

اگر یہ شرک ہے تو آپ کے مذہب میں بھی موجود ہے۔ اور اگر یہ شرک نہیں ہے تو ہم پر کیا اعتراض؟ آپ کے یہاں خدا کے ساتھ ''وید'' کا ماننا ضروری ہے، ہمارے یہاں ''رسول'' کا ماننا ضروری ہے۔ اگر اس پر کوئی اعتراض ہے تو آپ کے اوپر بھی ہے اور نہیں ہے تو ہمارے اوپر بھی نہیں۔ فما هو جوابكم فهو جوابنا.

اس پر ایک مسلمان کا سوال:

اس تقریر سے آریہ کا جواب تو ایسا ہو گیا کہ اب مجالِ دم زدن نہیں رہی، لیکن دل میں یہ کھٹک باقی ہے کہ ان پر بھی الزامِ شرک عائد سہی، مگر ہم بھی اس سے بری نہیں ہوئے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ جب کہ دوسری چیز (رسول کا یا رسالت) کا ماننا بھی ضروری ہے، اور صرف ''لا إله إلا الله'' کہنے سے اسلام صحیح نہیں ہوتا تو نعوذ باللہ! خدا کے برابر رسول بھی ہوا، اور یہی شرک ہے جس کی اسلام میں قطعاً نفی کی جاتی ہے۔

ہم: آپ نے غور نہیں کیا؟ اس مغالطے کا حل تو شروع تقریر ہی میں موجود تھا۔ میں نے کہا تھا کہ ماننے کے کیا معنی ہیں؟ اگر ماننے کے معنی اللہ تعالیٰ کے نام کے متصل دوسرا لفظ آ جانا ہیں تو ''لا إله إلا الله'' ہی میں ''الله'' کے ساتھ لفظِ ''لا'' اور ''إله'' اور ''إلا'' موجود ہیں، اسی پر اعتراض کرنا چاہیے تھا، نیز بسا اوقات بلکہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کے نامِ مبارک کے ساتھ دوسرے الفاظ ملا کر بولے جاتے ہیں، دن بھر میں سینکڑوں دفعہ ایسا ہوتا ہے تو کلمے میں نہ سہی بول چال میں اٹھتے بیٹھتے ہر وقت شرک لازم آتا ہے، پھر کون شخص مدعیٔ توحید کا ہو سکتا ہے؟ یہ تو محض جہالت ہے۔

لامحالہ ماننے کے معنی کچھ اور کہنے پڑیں گے، وہ یہ ہیں کہ نعوذ باللہ! خدائے تعالیٰ کے برابر کسی کو ذات میں یا کسی صفت میں مانا جائے، یعنی اعتقاد کیا جائے، یہ بات آریہ مذہب میں ہے کہ روح اور مادّہ کو قِدم میں نعوذ باللہ! خدائے تعالیٰ کے برابر مانتے ہیں۔

ہمارے کلمۂ شہادت میں تو جس تاکید اور توضیح اور تصریح کے ساتھ ذاتِ پاک حق تعالیٰ کے لیے وحدانیت کا اقرار کیا گیا ہے: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ سے ظاہر ہے اور وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ مزید براں ہے، اور کلمۂ مذکورہ کے جزو دوم میں حضور ﷺ کی ذات کے لیے عدمِ مساوات ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ صاف صاف ظاہر کی گئی ہے۔ اس کے لیے لفظِ رسولہ کافی تھا، کیوں کہ رسول اور مُرسِل (بھیجنے والا) برابر نہیں ہوا کرتے، کیوں کہ مُرسِل اپنے اختیار سے بھیجنے والا ہوتا ہے، اور رسول اس کا تابع اور غیر مختار ہوتا ہے، بالفاظِ دیگر مُرسِل حاکم اور رسول محکوم ہوتا ہے۔

پھر حاکم اور محکوم میں مساوات کیا معنی؟ مگر لفظِ رسولہ پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے زیادہ صریح لفظ عبدہ اور بڑھایا گیا جس کے بعد کسی قسم کا ایہام بلکہ ایہام کا ایہام بھی مساوات کا نہیں رہتا، کیوں کہ "عبد" وہ ہے جو من کل الوجوہ مُفتقر اور محتاج ہو، اور "الٰہ" وہ ہے جو من کل الوجوہ مستغنی اور غیر محتاج ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ حضور ﷺ کو ذاتِ خداوندی سے نسبت یہ ہے کہ ذاتِ خداوندی من کل الوجوہ محتاج الیہ ہے، اور حضور ﷺ من کل الوجوہ اس کی طرف محتاج ہیں، من کل الوجوہ محتاج الیہ اور من کل الوجوہ محتاج میں مساوات کیا معنی؟

اور مزید براں یہ ہے کہ لفظِ رسولہ سے عبدہ کو مقدم رکھا گیا، تاکہ نام مبارک کے ساتھ ہی ساتھ معلوم ہو جاوے کہ سب سے پہلا وصف جو اسلام نے حضور ﷺ کے لیے تجویز کیا ہے وہ عبودیت ہے، جو الوہیت کے بالکل مقابل اور متضاد ہے۔ اور دوسرے مرتبے میں وصفِ رسالت ہے، اور جب پہلے عبودیت مان لی گئی تو ثابت ہو گیا کہ اب جو بات بھی حضور ﷺ کے لیے ثابت ہو گی وہ عبودیت کے ساتھ یعنی بلا اختیارِ خود اور باختیارِ تصرفِ غیر

....

....

یعنی با اختیار و تصرف ذاتِ الہ جل وعلا شانہ ہوگی۔ من جملہ ان اوصاف کے وصفِ رسالت بھی ہے کہ یہ بھی حضور میں کمال ذاتی نہیں، بلکہ باعطائے الٰہی ہے، تو ان کلمات سے اور ان کی ترتیب سے بابلغ الوجوہ ثابت ہوگیا کہ حضور ﷺ کو نہ مساواتِ ذاتی ہے حق تعالیٰ کی ذاتِ پاک کے ساتھ، نہ مساواتِ صفاتی، تو شرک کی جڑ کی جڑ بھی باقی نہیں رہی۔

میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اب کیا گنجائش کسی قسم کے ایہام کی باقی ہے؟

وہ مسلمان: اس تقریر سے تمام شبہات تو رفع ہوجاتے ہیں، لیکن یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ اگر "لا إله إلا الله" کے ساتھ "محمد رسول الله" نہ ہوتا تو کیا حرج تھا؟ تاکہ کسی مخالف کو شبہ بدلیل یا بلادلیل کی گنجائش ہی نہ رہتی۔

جواب: شبہات غیر ناشئ عن دلیل کی تو کوئی حد نہیں ہوسکتی، اور نہ کوئی ضابطہ ہوسکتا ہے، اس واسطے وہ قابلِ التفات نہیں اور شبہ ناشئ عن دلیل یہاں کوئی رہا نہیں، مخالف کو ہم جوابِ الزامی سے ساکت کرسکتے ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ جو اعتراض ہمارے اوپر کیا جاتا ہے وہی تمہارے اوپر بھی پڑتا ہے، فما هو جوابكم فهو جوابنا. اور موافق کے لیے کوئی ایسا شبہ جو قابلِ التفات ہے (یعنی شبہ ناشئ عن دلیل) باقی نہیں۔ تاہم تسکینِ قلب کے لیے ہم کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ دین صرف خدا کے ماننے کا نام ہے اور اسی کو توحید کہتے ہیں، یہ جملہ بہت سی شرح کا محتاج ہے:

- خدا کا ماننا فقط یہی نہیں ہے کہ اللہ کی ذات موجود ہے، بلکہ ذات کو مع صفات کے ماننا ضروری ہے، وہ صفات یہ ہیں، مثلاً: کہ وہ خالقِ کل ہے اور مالک اور فاعلِ مختار اور علیم اور قادرِ مطلق اور جامع تمام صفاتِ کمال اور قدیم لم یزل ولا یزال ہے، نہ کوئی اس جیسی ذات دوسری موجود ہے، نہ کسی ذات میں اس جیسی صفات ہوسکتی ہیں، اس کو ماننے سے خدا کو ماننا کہا جاسکتا ہے، فرمائیں! کہ یہ سب باتیں ماننا ضروری ہیں یا نہیں؟ اور ان کے ماننے سے توحید مکمل ہوتی ہے یا نعوذ باللہ! شرک لازم آتا ہے؟

....

جواب سوائے اس کے نہیں ہوسکتا کہ بے شک سب باتوں کا ماننا ضروری ہے، ورنہ بلا ان کے یہ کہے جانا کہ ہم خدا کو مانتے ہیں ایسا ہوگا جیسے کوئی تسلیم کرے کہ ہمارا کوئی بادشاہ تو ضرور ہے، مگر اس میں ارادہ، یا قدرت، یا حیات کچھ بھی نہیں ہے تو یہ تسلیم کرنا تو عدم تسلیم کے مترادف ہے۔ اور خدا کو مع ان صفات کے ماننے سے توحید کی تکمیل ہوتی ہے، شرک کا کیا ذکر؟

• جب خدا کو مع صفات کے مانا تو ممکن ہے کہ اس نے کچھ واقعاتِ ماضیہ کی یا واقعاتِ آئندہ کی خبر دی ہو، اور بوجہ مالک ہونے کے اپنے بندوں کے لیے کچھ احکام تجویز کیے ہوں جن کی تعمیل بندوں پر بحکم بندہ ہونے کے ضروری ہوگی، ان سب کی تصدیق وتسلیم ضروری ہوگی، اور یہ تصدیق وتسلیم توحید کے منافی نہ ہوگی، بلکہ اس کی تکمیل ہوگی، جیسا کہ ظاہر ہے۔

تو اللہ تعالیٰ کو ماننا صحیح معنوں میں اس طرح ہوگا کہ خدائے تعالیٰ کی ذات وحدہ لا شریک اور قدیم وعلیم مع جملہ صفاتِ کمال کے ہے، اور اس کی دی ہوئی خبریں بھی ماضی ومستقبل کی سب سچی ہیں، اور اس کے احکام سب صحیح اور واجب التعمیل ہیں۔

• لیکن احکام بہت ہیں اور خبریں بھی بہت ہیں، ان کی تفصیل پر حاوی ہونے کو اگر ہر شخص کے لیے ضروری کہا جائے تو تکلیف مالا یطاق ہے، لہٰذا اجمال کو کافی سمجھا گیا۔ اس اجمال کے لیے اس سے بہتر کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ اپنے آپ سے، ایک زیادہ جاننے والے کے تابع بن کر یہ کہہ دیا جائے کہ جن خبروں اور احکام کو یہ شخص خدائی اخبار واحکام کہے ان سب کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے سہل کوئی طریقہ نہیں ہے، کیوں کہ نہ سب لوگ پڑھے لکھے ہیں، نہ دلیل وحجت کو سب سمجھ سکتے ہیں۔ ایسے ہی شخص کو جس کو متبوع بنایا جاتا ہے ''رسول'' کہتے ہیں۔

• تو رسول کو ماننا درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات، وصفات، واخبار، واحکام سب کو اجمال کے ساتھ تسلیم کرنا ہے تو کلمہ لا إلہ إلا اللہ محمد رسول اللہ کا حاصل یہ ہوا کہ ہم اللہ تعالیٰ کی توحید کو، اور کل اس کی باتوں کو جن کو محمد ﷺ بالتفصیل جانتے ہیں تسلیم کرتے ہیں۔

اس میں نعوذ باللہ! شرک وغیرہ کا ایہام کہاں ہے؟ تعجب یہ ہے کہ مسلمانوں کو یہ مغالطہ وہ لوگ دیتے ہیں جو بالتصریح مادّہ اور روح کو صفتِ قِدم میں حق تعالیٰ کی نعوذ باللہ! برابر مانتے ہیں۔

حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ شبہات غیر ناشی عن دلیل تو قابلِ التفات چیز نہیں اور شبہ ناشی عن دلیل کلمہ طیبہ کے متعلق کوئی رہا نہیں، مزید توضیح کے لیے بیان کر دیا گیا کہ ایمانِ تفصیلی تکلیف مالا یطاق ہے، لہٰذا ایمانِ اجمالی کافی ہے، اور ایمانِ اجمالی کے لیے کوئی عنوان بہتر تصدیق بما جاء به الرسول سے نہیں ہے۔ یہ حاصل تو ہے کلمہ کے جزوِ دوم یعنی ''محمد رسول اللہ'' (ﷺ) تو حضور ﷺ کی رسالت کو ماننا اللہ تعالیٰ کی تمام اخبار و احکام اور جملہ ان چیزوں کو جو ذات و صفات کے متعلق یا مقتضیات ہیں ماننا ہے، جن کے بغیر اللہ تعالیٰ کو ماننا نہ ماننے کے برابر ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

تو جو شخص اللہ تعالیٰ کو ماننے کا مدعی ہو اس کے لیے ضروری ہوا کہ رسالت کو بھی مانے، جیسا کہ تقریرِ مذکور سے ثابت ہو چکا تو محمد رسول اللہ توحید کا مکمل ہے نہ کہ توحید کے خلاف۔

ایک اور مغالطہ کا بیان:

ایک مغالطہ یہ بھی دیا جاتا ہے کہ کلمہ لا إله إلا الله محمد رسول الله کو اصل ایمان کہا جاتا ہے، حالاں کہ قرآن میں کہیں اس کو اصلِ ایمان نہیں کہا گیا، بلکہ یہ پورا کلمہ بہیتِ کذائی کہیں قرآن میں آیا ہی نہیں۔

جواب: یہ غلط ہے کہ قرآن میں اس کو اصلِ ایمان نہیں کہا گیا ہے۔ دیکھو شروع پارۂ لا یحب الله میں ہے:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ۝ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ

أُجُوْرَهُمْ ؕ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا۝﴾[1]

جولوگ انکار کرتے ہیں اللہ کا اور اس کے پیغمبروں کا، اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولوں کے ساتھ الگ الگ معاملہ کریں (جس کی خود شرح فرمائی) کہتے ہیں کہ ہم (اللہ ورسول دونوں میں سے) بعض پر تو ایمان لاتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں، پکے کافر یہی ہیں، اور ہم نے کافروں کے لیے بہت ذلیل کرنے والا عذاب تیار کیا ہے، اور جو لوگ ایمان لائے اللہ تعالیٰ پر اور اس کے رسولوں پر اور دونوں کے ساتھ الگ الگ معاملہ نہیں کیا (یعنی دونوں پر ایمان رکھا) ان کو قریب ہے کہ ان کا ثواب دیں گے، اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔

اس سے صاف ثابت ہوا کہ صرف اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا کافی نہیں، بلکہ رسولوں پر بھی ایمان لانا ضروری ہے، اور اس سے تمام قرآن بھرا ہوا ہے کہ حضرت محمد ﷺ بھی رسول ہیں، حتی کہ تصریحاً یہ لفظ موجود ہے محمد رسول اللہ ﷺ، (سورۂ ﴿اِنَّا فَتَحْنَا﴾ اخیر) اور ﴿اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا﴾ یعنی ہم نے آپ ﷺ کو آدمیوں کے لیے رسول بنا کر بھیجا ہے، اور سورۂ محمد میں ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ۝﴾[2]

اور جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کیے، اور اس پر ایمان لائے جو محمد ﷺ پر اتارا گیا، (یعنی قرآن پر) اور وہ ان کے رب کے پاس سے امر واقعی ہے، تو ان کے گناہوں کا کفارہ کردیا جائے گا، اور ان کی حالت درست کردی جائے گی۔ (یعنی ان کو نجات ہوگی)۔

ایسی آیتیں قرآن میں بہت ہیں، پھر یہ خیال کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ لا إلٰہ إلا اللہ کے ساتھ محمد رسول اللہ اصل ایمان نہیں ہے؟

• رہا یہ کہ پورا کلمہ طیبہ ایک جگہ قرآن میں نہیں ہے، سو اول تو اس کا ایک جا ہونا ضروری

---

[1] النساء: ۱۵۰-۱۵۲ [2] محمد: ۲

....

نہیں، کیوں کہ ایمان تمام قرآن پر ضروری ہے، تو تمام قرآن میں ہر دو جزو کا مذکور ہو جانا (گو متفرقاً ہی ہو) کافی ہے۔ موٹی بات ہے کہ قرآنِ مجید میں عقائد بھی ہیں اور احکام بھی، پس اگر یہ کہا جائے کہ عقائد وہی لازم ہو سکتے ہیں جن کا ذکر یک جا ہو تو یہ کیوں نہ کہا جائے گا کہ احکام بھی وہی قابلِ تسلیم ہوں گے جو یک جا ہوں؟ اور یہ جیسی لغو بات ہے ظاہر ہے۔

کیا اس کا التزام وہ لوگ بھی کر سکتے ہیں جو اس قسم کے مغالطے مسلمانوں کو دیتے ہیں؟ کیا وید میں سب عقائد ایک جگہ مذکور ہیں؟ اور کیا سب احکام یک جا مذکور ہیں؟ یا کوئی مذہبی کتاب ایسی ہے یا ہو سکتی ہے؟ یا کوئی کتاب ملکی قانون کی، یا کسی فن کی ایسی ہے، یا ہو سکی ہے؟

• اگر بالفرض کسی کتاب کو اس طرح ترتیب دے بھی لی جائے تو کہنے والے کو یہ کہنے کی اب بھی گنجائش ہے کہ یک جا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایک جزو میں جمع ہوں، یا ایک ورق، یا ایک صفحہ میں، بلکہ ایک سطر میں ہوں، یہ کیسی فضول بات ہے؟

یک جا ہونے کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ اس تمام کتاب کے اندر موجود ہوں، یہ بات کلمۂ طیبہ کے دونوں جزوں میں بھی موجود ہے کہ تمام قرآن کے اندر دونوں جز دموجود ہیں۔ غرض دونوں جزوں کا یک جا ہونا ضروری نہیں، کسی قاعدۂ عقلی یا نقلی سے اس کو کوئی ثابت نہیں کر سکتا کہ جو جو باتیں واجب التسلیم ہوں سب کا یک جا ہونا ضروری ہے۔

• اور تبرعاً ہم کلمۂ طیبہ کے دونوں جزوں کا قرآن میں یک جا ہونا بھی ثابت کرتے ہیں، چناں چہ آیت شروع پارۂ لا یحب اللہ میں، یعنی آیت:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[1] الآیۃ میں صاف مذکور ہے کہ اللہ و رسول کے ساتھ کفر کرنا، یا دونوں میں سے ایک کو ماننا اور ایک کو نہ ماننا برابر ہے، اور ایسا کرنے والے سب پکے کافر ہیں، اور مومن وہ ہیں جو دونوں کو مانتے ہیں۔

ثابت ہوا کہ توحید کے ساتھ رسالت کو ماننا بھی جزوِ ایمان ہے، اور یہی حاصل کلمہ طیبہ

[1] النساء: ۱۵۰

....

کا ہے، تو دونوں جزو یک جا اس آیت میں مذکور ہوئے۔

اور سورۂ محمد (ﷺ) کی پہلی آیت میں بالتصریح مذکور ہے کہ جو لوگ مسلمان ہوئے اور نیکوکار ہوئے، اور اس پر ایمان لائے جو محمد (ﷺ) پر اتاری گئی، اسی کا ترجمہ ہے رسالت کو ماننا، اور وہ حق بات ہے، ان کے پروردگار کی طرف سے، ان کے گناہوں کا کفارہ کر دیں گے، اور ان کی حالت درست کر دیں گے یعنی ان کو نجات حاصل ہوگی۔

اس آیت میں کس تصریح سے پہلے جزو کے ساتھ دوسرا جزو کلمۂ طیبہ کا مذکور ہے، کیوں کہ اول فرمایا: ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ ظاہر ہے کہ اس سے ایمان باللہ تو ضروری ہے، یعنی توحید کا قائل ہونا، اور اسی کے ساتھ ایک ہی آیت کے اندر تصریح کے ساتھ فرما دیا کہ وہ اس کتاب پر بھی ایمان لائے جو حضرت محمد ﷺ پر اتاری گئی، بالفاظِ دیگر حضور ﷺ کو رسول مانا، یعنی توحیدِ خداوندی کے ساتھ رسالتِ محمدی ﷺ کے بھی قائل ہوئے۔

یہاں ہم نے اس آیت میں صرف یہ دکھلایا ہے کہ دونوں جزو کلمۂ طیبہ کے یک جا موجود ہیں، اور جس بلاغت کے ساتھ اس آیت میں دونوں جزوں کو ملایا گیا، اور جو جو نکات اس آیت میں ایک ایک لفظ میں ہیں، ان کا بیان بہت طول چاہتا ہے، اور طول کا یہاں موقع نہیں۔ نیز یہ بھی امید کم ہے کہ ناظرین ان کو سمجھیں گے، کیوں کہ ان کے سمجھنے کے لیے صرف ونحو وعلم معانی سے کچھ مناسبت ہونے کی ضرورت ہے، جو عام ناظرین میں مفقود ہے، اور مخالفین کی نسبت تو کیا کہا جائے سوائے اس کے کہ

دریغ آیدم تربیت ستوراں وآئینہ نہادن در محلت کوراں

تاہم بطور مشتے نمونہ از خروارے عرض ہے کہ آیت مذکورہ میں جب یہ لفظ آچکا ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾[1] یعنی جو لوگ مسلمان ہو گئے اور نیکوکار ہیں تو آگے ضرورت ﴿وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ﴾[2] (ﷺ) کی نہ تھی، کیوں کہ قرآن کی عام اصطلاح یہ

---

[1] محمد: ۲ [2] محمد: ۲

....

ہے کہ مومن جب ہی کہتے ہیں کہ حضور محمد ﷺ کی رسالت کا اقرار بھی ہو، ورنہ یہود ونصاری کو کافر نہ کہا جاتا، تو ﴿الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا﴾ میں اقرار توحید ورسالت دونوں آچکے، بلکہ اس پر بھی بس نہیں کیا، اور ﴿عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ کا اضافہ فرمایا، جس سے یہ مضمون پیدا ہوتا ہے کہ وہ لوگ صرف اعتقاداً ہی توحید ورسالت کے قائل نہیں ہوئے، بلکہ عملاً بھی تمام شریعتِ اسلامی کے سامنے سر جھکا دیا ہے، اور اس کو اپنا شعار بنالیا ہے، اور یہ جب ہی ممکن ہو جب کہ حضور ﷺ کو دل وجان سے سچا رسول مان لیا جاوے۔ اس کے بعد کسی طرح کا واہمہ بھی اس بات کا باقی نہیں رہتا کہ وہ حضور ﷺ کی رسالت کے قائل نہ ہوں۔

لیکن باوجود اس کے پھر جملہ ﴿وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ﴾ کا اضافہ فرمایا، اس سے تصریح ضرورتِ تصدیقِ رسالتِ حضور ﷺ کی، اور سہ بارہ تاکید ہوئی، کیوں کہ ایک بار رسالت کا مضمون لفظِ ﴿اٰمَنُوْا﴾ میں آچکا، اور دوبارہ ﴿وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور سہ بارہ اس جملے میں بالکل تصریح کے ساتھ آیا، ایک آیت میں توحید کے ساتھ تین بار حضور ﷺ کی رسالت ثابت کی گئی، نہ معلوم پھر کس طرح یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ کلمے کے دونوں جزو قرآن میں یک جا نہیں ہیں؟

تیسری آیت لیجیے! سورۂ ﴿وَالصّٰفّٰتِ﴾ میں کفار کا حال بہت شرح وبسط کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے کہ قیامت کے دن وہ نہایت پشیمان ہوں گے، اور ایک دوسرے پر الزام رکھیں گے کہ تم نے ہم کو گمراہ کیا، وہ فریق کہے گا: تم خود گمراہ ہوئے ہماری زبردستی نہ تھی۔ آخر یہ کہ سب کے سب دوزخ میں ڈال دیے جائیں گے، اس کا سبب بیان فرماتے ہیں:

﴿اِنَّهُمْ كَانُوْا اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ يَسْتَكْبِرُوْنَ ○ وَيَقُوْلُوْنَ اَئِنَّا لَتَارِكُوْۤا اٰلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُوْنٍ ○ بَلْ جَآءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِيْنَ ○﴾[1]

ترجمہ: یہ دخولِ جہنم اس وجہ سے ہوا کہ یہ لوگ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ کوئی معبود نہیں ہے

[1] الصافات: ۳۶-۳۷

سوائے اللہ تعالیٰ کے تو تکبر کرتے تھے (یعنی خدا تعالیٰ کی خدائی کو اور توحید کو نہیں مانتے تھے) اور کہتے تھے کہ کیا ہم اپنے اور معبودوں کو ایک شاعر پاگل کے (یعنی نعوذ باللہ! محمد ﷺ کے) کہنے سے چھوڑ سکتے ہیں؟

یہ شاعر اور مجنون کہنا ان کا غلط تھا، محمد ﷺ حق بات کو لائے تھے، اور پہلے رسولوں کے ہم زبان تھے۔ دیکھیے! "لا إله إلا الله" کے ساتھ حضور کی رسالت کس صراحت کے ساتھ اس آیت میں موجود ہے۔ اب اگر کوئی یوں کہے کہ لفظِ "محمد رسول الله" تو نہیں آیا تو اس کا کچھ علاج نہیں، کیوں کہ اگر یہی لفظ بجنسہٖ آجاتا تب بھی یہ کہنے کی گنجائش رہ سکتی تھی کہ عربی زبان میں آیا، اردو میں یا انگریزی یا سنسکرت میں تو نہیں آیا۔ جب مضمون رسالت کا موجود ہے تو عنوان کی تخصیص محض مغالطہ ہے۔ چوتھی آیت:

﴿كَيْفَ يَهْدِى اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ وَشَهِدُوْٓا اَنَّ الرَّسُوْلَ حَقٌّ﴾[1]

ترجمہ: کیسے ہدایت کرے گا اللہ تعالیٰ اس قوم کو جس نے کفر کیا بعد ایمان کے اور وہ اقرار کر چکے تھے کہ رسول (محمد ﷺ) سچے ہیں۔

اس آیت میں بھی توحید کے ساتھ حضور ﷺ کی رسالت کھلے الفاظ میں مذکور ہے۔ غرض کلمہ طیبہ کے دونوں جزو یک جا بھی قرآن کی بہت سی آیتوں میں موجود ہیں، گو یک جا ہونے کی ضرورت مطلق نہیں، قرآن میں متفرقاً ہونا بھی رسالت کی تصدیق کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

• ہماری اس تقریر سے چند وہ مواقع معلوم ہو گئے جن میں قرآن پاک میں کلمے کے دونوں جزو یک جا مذکور ہیں، اور اسی کے لیے ہم نے مختصراً چند آیتیں پیش کی ہیں، قرآن میں ایسی آیتیں اور بہت ملیں گی جن میں دونوں جزو یک جا ہوں، اور اس سے مراد ہماری بلا واسطہ

[1] آل عمران: ۸۶

....

ہے، یعنی خاص آیاتِ قرآنی ہی میں دونوں جزوں کا یک جا ہونا، اور اگر "بلا واسطہ" کی قید کو اٹھا دیا جاوے تب تو ہزاروں جگہ دونوں جزوں کا یک جا ہونا نکل آئے گا۔

بیان اس کا یہ ہے کہ جب قرآن نے تصریح کردی کہ ﴿مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾[1] یعنی جو بات تم کو رسول (ﷺ) بتادیں تو اس کو لے لو۔

اور یہ بھی فرمادیا کہ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰىؕ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰىۙ﴾[2] یعنی جو کچھ ہمارے رسول فرماتے ہیں وہ اپنی طرف سے نہیں فرماتے وہ سب وحی ہی ہوتی ہے۔

وغیرھا من الآیات الکثیرۃ، تو حدیثِ صحیح میں جو کچھ آیا ہو وہ بواسطہ ان آیات کے سب قرآن ہی میں داخل ہے۔

• ظاہر ہے کہ پارلیمنٹ کے فرمودہ حکم کی مخالفت اور پارلیمنٹ کے مقرر کردہ وائسرائے کے حکم کی مخالفت ایک ہی حکم میں ہے۔ اور حدیث میں سینکڑوں جگہ کلمۂ طیبہ کے دونوں جزو یک جا آئے ہیں، بلکہ ہر جگہ یک جا ہی آئے ہیں، اور اگر کہیں صرف ایک جزو آیا ہے تو بطورِ اختصار اس پر اکتفا کیا گیا ہے، نہ یہ کہ صرف ایک ہی جزو کو اصلِ ایمان قرار دیا ہے۔ جیسا کہ ادنیٰ علم وفہم رکھنے والوں سے پوشیدہ نہیں۔

غرض کلمۂ طیبہ کے ہر دو جزو قرآن میں واسطہ اور بلا واسطہ یک جا موجود ہیں، اور یہ صرف مغالطہ ہے کہ قرآن میں ہر دو جزو یک جا نہیں ہیں۔

• اور اس کو ہم پھر دہراتے ہیں کہ معترض کا جواب اس کے مذاق کے موافق دینا ضروری نہیں، تو جب کوئی ملحد کہے کہ کلمۂ طیبہ کے دونوں جزو قرآن میں یک جا نہیں تو اس کے مذاق کا اتباع کرنا اور اس کی کوشش کرنا کہ قرآن میں یک جا ہونا ثابت کریں بے سود اور التزام ما لا یلزم ہے، ہم نے تبرعاً اور تنشیطِ طبعِ ناظرین کے لیے اور مزید اطمینان کے واسطے یک جا ہونا بھی ثابت کردیا۔

---

[1] الحشر: ۷ [2] النجم: ۳-۴

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے

جن کی حقیقت ایسے اُمور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسبابِ طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سوعلومِ جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں، اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں ان میں تاویلِ بعید جس کو تحریف کہنا بجا ہے کرکرا کر اُن کو اُمورِ عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ، جیسے: ﴿اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾[1] وغیرہ، اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے، جیسے: انقلاب عصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔

دوسری غلطی نبوت کے متعلق

یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام کے معجزات کو خلاف عقل سمجھ کر ان کا انکار کیا جاتا ہے، لیکن چوں کہ ہمارے تعلیم یافتہ بھائیوں کے ساتھ مسلمان ہونے کا نام لگا ہوا ہے، لہٰذا صاف الفاظ میں یہ نہیں کہتے کہ معجزہ کوئی چیز نہیں، بلکہ ایسا طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ سائنس کے خلاف بھی نہ ہو، اور معجزے کا بھی صاف انکار نہ ہو۔

- وہ یہ کہ جن معجزات کا ثبوت ''قرآن'' سے ہے ان میں جہاں تک ہوسکتا ہے بعید سے بعید معنی اینچ پیچ دے کر لے لیتے ہیں، تاکہ وہ کوئی عجیب بات نہ رہے۔

- اور جہاں کوئی بعید سے بعید معنی بھی نہیں ملتے، اور واقع میں وہ معجزہ بالکل عجیب ہوتا ہے جو ان کی عقل میں نہیں آتا تو اس کو مسمریزم کی قوت کا اثر کہہ کر دل کو سمجھا لیتے ہیں۔ غرض سائنس کی انکار کی جرأت نہیں کرتے، آیت کی تحریف کی جرأت کر لیتے ہیں۔

- اور جن معجزات کا ثبوت ''حدیث'' یا ''تاریخ'' سے ہے ان کا تو انکار ہی کرتے ہیں، حدیثوں کی نسبت کہہ دیا کہ ان کا کیا اعتبار؟ یہ تو تین سو برس کے بعد بنائی گئی ہیں، اور تاریخ کا انکار تو کچھ بات ہی نہیں ہے۔ ہم اول ''معجزے'' کی حقیقت بیان کرتے ہیں، پھر اس پر جو

[1] البقرۃ: ٦٠

....

اشکال کیے جاتے ہیں ان کی تردید کریں گے۔

معجزے کی حقیقت یہ ہے کہ:

حق تعالیٰ جیسا کہ عالَم میں ہر چیز کو کسی سببِ عادی کے بعد پیدا کرتے ہیں، کسی وقت اپنے کسی پیغمبر کی خصوصیت اپنے ساتھ دکھانے اور ان کی سچائی ثابت کرنے کے لیے ان کے ہاتھ سے کسی چیز کو بلا واسطہ سببِ عادی کے محض ارادے سے پیدا کر دیتے ہیں۔

عادۃ اللہ اس کو بواسطۂ سبب کے پیدا کرنے کی تھی، مگر اس وقت اس کو عادت کے خلاف بلا واسطہ سبب کے پیدا کر دیا، اسی واسطے معجزے کو "خارقِ عادت" کہتے ہیں، جس کا ترجمہ عادت کو پھاڑنے والا، بالفاظِ دیگر خلافِ عادت ہے۔

علومِ جدیدہ کی نظر چوں کہ طبعیات ہی تک محدود ہے، اس وجہ سے مشاہدات کے سوا کوئی چیز اس میں نہیں ہے، اور مشاہدات کا وجود اکثر کسی سبب کے بعد ہوتا ہے، اور معجزے سے کسی شے کا وجود بلا واسطہ سبب کے ہوتا ہے، لہٰذا علومِ جدیدہ میں معجزات کا انکار کیا گیا ہے، اور ابنائے زمان علومِ جدیدہ کا لوہا مانے ہوئے ہیں، اس وجہ سے ان پر یہ اثر ہوتا ہے کہ ایسے متحیر ہوتے ہیں کہ سوائے انکار کے کچھ بن نہیں پڑتی، مگر مسلمان کہلانے کی وجہ سے صاف انکار نہیں کر سکتے، لہٰذا ایسی تاویلوں سے من سمجھوتہ کرتے ہیں جن کی حقیقت تحریف ہے۔ اور جہاں کوئی تاویل بھی نہیں بن سکتی، وہاں اس سے دل کو سمجھا لیتے ہیں کہ یہ اثر ایک قسم کی مسمریزم کی قوت کا ہے۔

- تاویل کی مثال یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ نقل فرمایا ہے:

﴿وَاِذِ اسْتَسْقٰى مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۭ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[1]

---

[1] البقرۃ: ٦٠

....

یعنی ایک دفعہ بنی اسرائیل کو پانی کی سخت ضرورت ہوئی، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے دعا کی، اور حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ اپنا عصا پتھر پر مارو، چناں چہ پتھر پر عصا مارا تو فوراً ہی اس پتھر سے بارہ چشمے پانی کے پھوٹ نکلے (بنی اسرائیل میں بارہ خاندان تھے، ہر ایک کے لیے الگ الگ چشمہ حق تعالیٰ نے نکال دیا) یہ واقعہ ابنائے زمان کی سمجھ میں نہیں آتا، لہٰذا اس آیت کے معنی میں ایسی تاویل کی کہ بالکل عجیب تر ہے، اور سمجھ میں آنے لگے وہ یہ کہ ﴿اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾[1] کے معنی لیے "اپنی لاٹھی ٹیک کر پتھر پر چڑھ جاؤ"، چناں چہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہاڑ پر چڑھے، وہاں دیکھا کہ بارہ چشمے پانی کے بہہ رہے ہیں۔ پہاڑوں پر چشمے پانی کے ہوتے ہی ہیں، اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔

اس شخص نے اپنے نزدیک بڑا کام کیا کہ سائنس اور قرآن کو مطابق کر دیا، مگر درحقیقت سخت غلطی کی، کیوں کہ قرآن میں ایسی توڑ موڑ کی جس کی نظمِ قرآنی میں بالکل گنجائش نہیں، اور جس سے بلاغت تو غت رُبود ہوگی، یہ نظمِ قرآنی ایک عامیانہ کلام بھی نہیں رہا۔

یہ مانا کہ ﴿اضْرِبْ﴾ ضرب سے مشتق ہے اور ضرب کے معنی رفتن بروئے زمین بھی آتے ہیں، لیکن ایک لفظ کا ترجمہ لغت کے اعتبار سے بن جانا اور بات ہے، اور ترکیب اور محاورے میں صحیح ہو جانا اور بات ہے۔ اضـــرب کا ترجمہ کہیں کلامِ عرب میں "زمین پر چل" آگیا ہوگا، لیکن ﴿اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ میں ﴿اضْرِبْ﴾ کا ترجمہ کسی گنوار سے گنوار نے بھی زمین پر چلنے کا نہیں کیا۔ اور حــجــر پتھر کو بے شک کہتے ہیں، مگر پہاڑ کو نہیں کہتے، اگر کوئی کہے: پتھر اٹھالاؤ، تو اس کا مطلب یہ کوئی نہیں سمجھے گا کہ پہاڑ اٹھالاؤ تو یہ دوسری غلطی ہے۔

اس ترجمے سے آیتِ قرانی بالکل کایستھوں والی فارسی ہوگئی۔ کسی کایستھ نے اس عبارت کا کہ (ایک عورت دوکان پر گوبر مَل رہی تھی ہر چند بلایا میں نے، مگر نہ آئی) ترجمہ

[1] البقرۃ: ۶۰

....

فارسی میں کیا: زنے بر دو گوش قل علی ے مالید ہر چند طلبیدم مگر حجام۔ اور ایک نے اس عبارت کا کہ (ایک شخص جامن میرے پاس لایا، گلی ہوئی تھی، کھائی نہ گئی) شخصے بر و دل پیش من آورد کوچہ بود خندق فرفت۔

جو لوگ ﴿اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾[1] کا ترجمہ کرتے ہیں "لاٹھی ٹیک کر پہاڑ پر چڑھ جاؤ" ذرا بتائیں تو کہ کایستھوں کی دونوں عبارتوں میں کیا غلطی ہے؟ "دوکان" کا ترجمہ دو گوش، "گو" قل کا ترجمہ، ملی کا ترجمہ "بر"، "نائی" کا ترجمہ حجام بالکل صحیح ہے۔ اسی طرح "جا" کا ترجمہ برو، "من" کا ترجمہ دل، "گلی" کا ترجمہ کوچہ، "کھائی" کا ترجمہ خندق بالکل صحیح ہے۔ پھر اس کو خاقانی اور عرفی کی فارسی سے کم درجے کا کیوں کہا جائے؟ افسوس! قرآن کو ایک مضحکہ بنایا گیا ہے۔ تعالی الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

ضرب کے معنی غلط لیے، حجر کے معنی غلط لیے اور آگے بھی غور نہیں کیا: ﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[2] اس کا ترجمہ ہے: پس فوراً پھوٹ نکلے اس پتھر میں سے بارہ چشمے۔ "فا" تعقیب بلا مہلت کے لیے ہے، جس کا ترجمہ: ہم نے کیا "فوراً"۔ اور انفجرت کا ترجمہ "پھوٹ نکلے"۔ یہ صاف دلالت کرتا ہے حدوث دفعتاً پر، نہ یہ کہ پہلے سے وہاں چشمے موجود تھے۔

اگر یہ مراد ہوتی تو اس کے لیے یہ لفظ ہوتا: فإذا فيه اثنتا عشرة عينا یعنی پہاڑ پر دیکھتے کیا ہیں کہ بارہ چشمے موجود ہیں۔ قائم کا ترجمہ "کھڑا ہوا" ہوسکتا ہے، یعنی کھڑا ہونا اب پایا گیا پہلے نہ تھا، نہ یہ کہ کھڑا ہے، یعنی پہلے سے کھڑے ہونے کا وجود تھا۔ اسی طرح قال کا ترجمہ "کہا" ہوسکتا ہے، نہ کہ "کہتا ہے"۔ علیٰ ہذا انفجرت کا ترجمہ "بہنے لگے" ہوسکتا ہے، نہ کہ "بہہ رہے" تھے۔ ان کے ترجمے سے نظم قرآن کی بلاغت کس قدر دور جا پڑی۔

بر ہوا تاویلِ قرآں می کنی پست و کج شد از تو معنی سنی

---

[1] البقرہ: ۶۰ [2] البقرہ: ۶۰

....

کردۂ تاویلِ لفظِ بکر را خویش را تاویل کن نے ذکر را

اسی طرح جہاں جہاں ان لوگوں نے معجزات میں تاویلیں کی ہیں سب ایسی ہی ہیں، جیسے "جامن" کا ترجمہ "برودل"۔ طبع سلیم ان کو ہرگز قبول نہیں کرتی، نہ کوئی ادیب ان کو صحیح کہہ سکتا ہے۔

• یہ ان معجزات کا بیان تھا جن میں تاویل کرکر کے تعجب کو دور کیا گیا ہے، اور زیادہ تر معجزات میں یہی کیا گیا ہے کہ دوراز کار تاویلیں کی گئیں۔ جس کو اس کی تفصیل دیکھنا ہو فطرت پرستوں کی تصنیفات اٹھا کر دیکھ لے کہ ﴿اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾[1] میں تاویلات مذکورہ کی گئیں اور عصا مارنے سے دریا کے پھٹ جانے میں، اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو احیائے موتی ہوتے دکھانے میں (جس کا ذکر آیت ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ شروع پارہ تلك الرسل میں ہے) اور دیگر صدہا معجزات میں یہی کوشش کی ہے کہ تاویلات وتحریفات سے ان کا عجیب وخارقِ عادت ہونا مٹا دیا ہے۔

• اور بعض معجزات ایسے بھی ملے ہیں جن میں کوئی تاویل نہ چل سکی اور ثبوت ان کا نص قطعی قرآنی سے ہے۔ ان میں یہ من سمجھوتہ کیا کہ ایسا مسمریزم کی قوت سے ہوا۔

چناں چہ انقلابِ عصائے موسوی میں کہ وہ جب موسیٰ علیہ السلام چاہتے تھے یا کسی کا مقابلہ ہوتا تھا تو وہ سانپ بن جاتا تھا۔ اس کا بیان آیت میں ایسے صاف الفاظ میں ہے جن میں ﴿اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ کی طرح بھی کوئی تاویل نہ ہو سکی تو کہہ دیا کہ یہ انقلاب اس طرح ہوتا تھا جیسے مسمریزم کی قوت سے بعض افعال ہو جاتے ہیں، مثلاً: میز کا پایہ اٹھنا، سلبِ مرض ہو جانا وغیرہ۔

کوئی اس عقل مند سے پوچھے کہ اسی کو بیان کرو کہ مسمریزم سے یہ خلافِ عقل باتیں کیسے ہو جاتی ہیں؟ کوئی اس کا بیان بھی نہیں کرسکتا، سوائے اس کے کہ قدرت نے بھی بعض

---

[1] الشعراء: ۶۳

....

انسانوں میں ایک قوت رکھی ہے، جس سے وہ بلا اسباب ظاہری ومتعارف کے ایسے اثر کرسکتا ہے جو نہ ہر شخص سے ہوسکتے ہیں نہ ہر شخص کی سمجھ میں ان کی بات آسکتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم کہیں کہ قدرت نے بعض انسانوں کے لیے یعنی انبیا علیہم السلام کے لیے یہ خصوصیت رکھی ہے کہ بعض افعال ان کے ہاتھ پر بلا اسباب عادیہ ایسے پیدا ہوجاتے ہیں کہ جن کو نہ دوسرے افراد کرسکتے ہیں نہ کسی کی سمجھ میں ان کی لم آئی ہے، تو کیا بے جا ہے؟ اور کون سی عقلی خرابی اس میں لازم آتی ہے؟

اور معجزۂ عصائے موسوی میں مسمریزم کی قوت ماننا دروغ گورا حافظہ نباشد کا مصداق ہے، کیوں کہ مسمریزم کی قوت، خیال کو بڑھانے سے پیدا ہوتی ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایسا نہیں کیا تھا، کیوں کہ جب اول اول عصا سے یہ معجزہ ظہور میں آیا تو یہ وہ وقت تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور کی طرف سے روشنی دیکھی اور آگ لینے کے ارادے سے اس کی طرف چلے تو وہاں جا کر حق تعالیٰ سے ہم کلامی نصیب ہوئی، اور حکم ہوا کہ اپنے عصا کو زمین پر ڈال دو، زمین پر ڈالنا تھا کہ وہ سانپ بن گیا، حتی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام خود ڈر گئے اور بھاگے۔

اگر یہ مسمریزم ہوتا اور اس کی مشق کی ہوتی تو اس سے ڈرتے کیوں؟ نیز اس سے اوپر آیت ہی میں ہے کہ حق تعالیٰ نے پوچھا: تمہارے ہاتھ میں کیا ہے؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ یہ میری لاٹھی ہے، اس پر میں ٹیک لگاتا ہوں، اور اس سے اپنی بکریوں کے لیے پتے جھاڑ لیتا ہوں، اور اس سے میرے اور بھی کام نکلتے ہیں۔ اگر مسمریزم سے سانپ بنانے کی مشق اس پر کی ہوئی تھی تو یہ بھی کہتے کہ مسمریزم سے اس کو سانپ بھی بنا لیتا ہوں۔

تنبیہ

کوئی ''ذہین'' یہ نہ کہہ بیٹھے کہ اس لفظ سے ''میرے اور کام بھی اس سے نکلتے ہیں'' مراد یہی تھی کہ میں اس کو مسمریزم کی مشق سے سانپ بھی بنا لیتا ہوں، کیوں کہ اگر ایسا تھا تو ڈرے کیوں جب وہ سانپ بن گیا؟

اور اس اشتباہ کا جو منشا ہے اس کو اشتباہِ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔ پس قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسبابِ طبعیہ کو بلا اسبابِ طبعیہ کے پیدا کیا، ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے، اسی طرح ان کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسبابِ طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔

اس واقعہ سے ادنیٰ سی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ اس وقت یہ بالکل نئی بات پیش آئی کہ وہ عصا سانپ بن گیا، پہلے سے اس کی مشق نہیں کی گئی تھی، اور یہ اثر مسمریزم کی قوت کا نہ تھا (اور زبردستی اور سخن پروری اور مرغ کی ایک ٹانگ ہانکے جانے کا کچھ علاج نہیں) غرض اس کو مسمریزم کہنا، محض لغو اور خلافِ واقع ہے، اور مدعی ست و گواہ چست کا مصداق ہے۔

پس سیدھی بات یہی کیوں نہ کہی جائے کہ یہ انقلاب، یعنی عصا کا سانپ بن جانا حق تعالیٰ کے حکم سے بلا واسطہ اسباب کے ہوتا تھا، اسی کو معجزہ کہتے ہیں، اور یہ عقلاً ممتنع و محال نہیں، کیوں کہ محال وہ ہے جس کے نہ ہو سکنے پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں ہو، اور کسی چیز کے بلا اسباب پیدا نہ ہو سکنے پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں ہے، نہ ہو سکتی ہے۔

ابنائے زمان کے پاس اس موقع پر سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ یہ بات کہ بلا اسباب کوئی چیز پیدا ہو جائے خلافِ فطرت ہے، اور خلافِ فطرت ہونا محال ہے۔ اس کی تردید اشتباہِ دوم میں تعمیم قدرتِ حق کے بیان میں بہت کافی وافی کر دی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

- خلافِ فطرت کو محال کہنا ایک دعویٰ ہے۔
- اور دعویٰ کے لیے دلیل چاہیے۔
- اور یہ بات دلیل نہیں بن سکتی کہ ہم نے ایسا دیکھا نہیں، کیوں کہ اس کا نام عدمِ علم ہے۔
- اور عدمِ علم مستلزم علمِ عدم کو نہیں ہو سکتا، اس زمانے میں تو صدہا نئی باتیں ایسی نکلتی چلی آئی ہیں جن کو پہلے لوگوں نے نہیں دیکھا تھا۔ غرض اشتباہِ دوم میں خلافِ فطرت کے محال

انجاہم

....

ہونے کی تردید اچھی طرح کردی گئی ہے، اس پر ایک نظر ڈال لینی چاہیے۔

تو معجزے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں تو اس کا واقع ہونا ممکن رہا، اور جب کسی امر ممکن کی خبر صحیح طریق سے ملے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی، (دیکھو: اصول مذکور نمبر:

۲) اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ دنیا میں جو کام بھی ہوتا ہے بواسطہ اسباب کے ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جو لوگ معقول وفلسفہ جانتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ عادتاً بواسطہ اسباب کے پیدا ہونے سے امکان بلاسبب کے پیدا ہونے کا نہیں جاتا رہتا۔ جب تک کہ اس کے محال ہونے پر دلیلِ عقلی نہ قائم ہو، اس وقت تک ممکن ہی رہے گا، لہٰذا بلاسبب کے پیدا ہونے کا انکار کرنا غلطی ہے۔

اور جو لوگ معقول وفلسفہ نہیں جانتے ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ وہ اسباب بھی کیا بواسطہ اور اسباب کے ہوتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو تسلسل لازم آئے گا جو تمام عُقلا کے نزدیک محال ہے۔ لامحالہ کہیں نہ کہیں کہنا پڑے گا کہ سلسلہ اسباب کا ختم ہوتا ہے۔

اور کوئی وہ کام جس کو سبب اولی کہا جاتا ہے دفعتاً بلا کسی سبب کے ہوا، اس کے بعد سلسلہ اسباب کا چلا، اگر کسی میں عقلِ سلیم موجود ہے تو اس کو تو فوراً قائل ہوجانا چاہیے کہ کسی شے کا وجود بلاسبب کے بھی ہوسکتا ہے، چناں چہ اس شے کا وجود جس کو سببِ اول کہا تھا بلاسبب کے ہوا۔ تو جس قادرِ مطلق نے اس پہلی چیز کو بلاسبب کے بنایا، وہ اور چیز کو بھی بلاسبب کے کیوں نہیں بنا سکتا؟

اس کو ایک مثال میں سمجھو، مثلاً: روٹی آٹے سے پکی، آٹا گیہوں سے بنا، گیہوں کھیت سے پیدا ہوا، ان میں سے ہر دوسری چیز پہلے کے لیے سبب ہے، کہ عادتاً بلا دوسری کے پہلی کا وجود نہیں ہوتا، لیکن کھیت پر پہنچ کر سلسلہ ختم کرنا پڑتا ہے، کیوں کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کھیت کاہے سے پیدا ہوا؟ تو جواب اس کا سوائے اس کے نہیں ہوسکتا کہ گیہوں سے پیدا ہوا، جب گیہوں کھیت سے پیدا ہوا اور کھیت گیہوں سے، تو یہ دور کو مستلزم ہے جو تمام عقلا کے نزدیک محال ہے تو لامحالہ یہ

غایت مافی الباب اس کو ''مستبعد'' کہیں گے، مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں۔

(اصول موضوعہ: ۳)

ماننا پڑے گا کہ اول اول جب گیہوں، یا کھیت پیدا ہوا تو بلا واسطہ سبب کے پیدا ہوا۔ یعنی کھیت بلا گیہوں کے پیدا ہو گیا، یا گیہوں بلا کھیت کے۔ اس کے بعد سلسلہ اسباب کا چلا۔

ثابت ہو گیا کہ اس سلسلے میں ایک چیز ضرور بلا کسی سبب کے بنی ہے، اور وہ گیہوں یا کھیت ہے تو عقلِ سلیم اس کو ماننے سے انکار نہیں کر سکتی کہ جب تمام سلسلے میں سے ایک چیز بلا سبب کے پیدا ہوگئی تو سلسلے کے ہر ایک فرد میں یہ امکان ہے کہ بلا سبب کے بن سکے، کیوں کہ کسی فرد میں خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں۔ جب ہر فرد میں یہ امکان ثابت ہے اور قادرِ مطلق نے ایک فرد کو بلا سبب کے بنا کر دکھا بھی دیا تو جس فرد کو بھی وہ چاہے اسی طرح بلا سبب کے بنا سکتا ہے۔ قرآن پاک میں اسی قسم کا مضمون اس آیت میں موجود ہے:

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۝﴾[1]

یعنی شروع کیا حق تعالیٰ نے انسان کی پیدائش کو مٹی سے (کہ ابوالبشر آدم علیہ السلام کو مٹی سے بنایا) پھر انسان کی نسل کو ایک جوہر سے کہ وہ ناچیز پانی ہے مقرر کیا۔

نسلِ انسانی میں بھی وہی دور لازم آتا تھا کہ انسان پیدا ہوتا تھا نطفے سے، اور نطفہ پیدا ہوتا ہے انسان سے تو کوئی چیز ان دونوں میں سے اول بلا دوسرے پر توقف کے پیدا ہوئی، اس کو بیان فرما دیا کہ ہم نے نطفہ اور انسان میں سے اول انسان کو مٹی سے محض اپنی قدرت سے بنا دیا، پھر سلسلہ اس کی نسل کا نطفے پر قائم کر دیا، مقصود اظہارِ قدرت ہے کہ جب انسان محض قدرت سے بن سکتا ہے تو جتنے واسطے اس وقت انسان کے پیدا ہونے میں ہیں، مثلاً: نطفے کا غذا سے بننا، غذا کا گوشت اور نباتات وغیرہ سے بننا، گوشت اور نباتات کا پانی مٹی وغیرہ سے تیار ہونا، یہ سب بھی بلا واسطہ سبب کے بن سکتے ہیں۔

[1] السجدۃ: ۷

....
....

ہاں! سلسلۂ اسباب مقرر کرنے کے بعد عادت اس حکیم وعلیم کی یہ ہے کہ بلا سبب کے نہیں پیدا کرتے الا نادراً کہ کبھی کبھی بطور یاد دہانی کے پھر قدرت ہی سے بلا واسطہ سبب کے کسی چیز کو بنا دیتے ہیں، جیسے: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بلا باپ کے صرف ماں سے پیدا کر دیا، چناں چہ اس پر اشکال کرنے والوں کو اپنی پرانی صفت یاد دلائی: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾[1]

یعنی عیسیٰ علیہ السلام کی حالت حق تعالیٰ کے نزدیک آدم علیہ السلام کی سی ہے کہ ان کو مٹی سے پیدا کیا تھا۔

مطلب یہ ہے کہ بن باپ کے پیدا ہونے میں کیا تعجب ہے؟ آدم علیہ السلام کو ہم نے بن باپ اور بن ماں کے پیدا کیا تھا، یہ ہماری صنعت وقدرت پہلے سے تم کو معلوم ہے، اب ہم نے اس کی تھوڑی یاد دہانی پھر کی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بلا باپ کے صرف ماں سے پیدا کیا۔

اسی قبیل سے تمام معجزات وکرامات ہیں کہ حق تعالیٰ کبھی کبھی کسی اپنے خاص بندے کے ہاتھ پر کسی کام کو عادت کے خلاف محض اپنی قدرت سے بلا واسطہ سبب کے پیدا کر دیتے ہیں، اس سے قدرت کا ظہور ہوتا ہے، اور اس بندے کی خصوصیت اور سچائی ثابت ہوتی ہے۔

جب ہم نے ثابت کر دیا کہ اسباب کے سلسلے کو کہیں ختم کرنا پڑتا ہے، اور سبب اولی کی پیدائش کو بلا سبب سے ماننا پڑتا ہے، اور اس سے اس سلسلے کے ہر ہر فرد میں اس بات کا امکان ثابت ہوتا ہے کہ اس فرد کو بلا سبب پیدا کر دے تو کوئی شبہ جس کو ناشي عن دليل کہا جائے معجزے کے متعلق نہیں رہتا۔ ہاں! یہ کہہ سکتے ہیں کہ چوں کہ وہ عادت کے خلاف ہے اس واسطے مستبعد اور موجبِ تعجب ضرور ہے، مگر مستبعد اور ہے اور محال اور۔ (دیکھو: اصولِ موضوعہ نمبر: ۳)

اس کا نتیجہ صرف یہ ہونا چاہیے کہ بلا مشاہدہ یا بلا ثبوت از سندِ صحیح نہ مانا جائے، اور جب ثبوت سندِ صحیح سے مثلاً: نصِ قطعی سے، یا خبرِ متواتر ومعتبر سے ہو جاوے تو انکار نہ کیا جاوے، اور اس وقت میں اس میں ایسی تاویلیں کرنا جس کی وہ نص وخبر محتمل نہ ہو تحریف ہے، جس پر قرآن

[1] آل عمران: ۵۹

....

میں جا بجا سخت وعیدیں آئی ہیں، مثلاً: اہلِ کتاب پر نکیر فرمایا ہے:

﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهِ﴾[1]

یعنی چوں کہ اہلِ کتاب نے وہ عہد توڑ دیا جو ان سے لیا گیا تھا، اس واسطے ہم نے ان پر لعنت کی، اور ان کے دلوں کو سخت کر دیا، جس سے وہ کلماتِ الٰہی کو اپنے موقعوں سے بدل کر استعمال کرنے لگے، یعنی تحریف کرنے لگے۔

(جیسا ﴿اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ میں کیا گیا کہ اضرب کے معنی چلنے کے اور حجر کے معنی پہاڑ کے لیے گئے، حالاں کہ ایسی ترکیب میں کسی فصیح کلام میں اضرب چلنے کے معنی میں اور حجر پہاڑ کے معنی میں نہیں آتا) تحریف کو سب جانتے ہیں کہ کس درجہ ممنوع ومنکر ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ معجزہ یا کرامت خلافِ عقل (یعنی محال) نہیں، لہٰذا خبرِ صحیح ملنے کے بعد اس کا انکار جائز نہیں، نہ اس میں تاویل کی ضرورت۔ اس صورت میں اس میں تاویل کرنا بالکل ایسا ہوگا جیسے کوئی معتبر ذرائع سے سنے کہ کلکتہ ایک چیز ہے، مگر اس نے خود کلکتہ کو دیکھا نہ ہو تو اس خبر میں یہ تاویل کرنے لگے کہ جس نے کہا ہے: کلکتہ ایک چیز ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کلکتہ ایک شہر ہے جس میں لاکھوں آدمی رہتے ہیں، اور بڑے بڑے کارخانے وچناں وچنیں ہیں، کیوں کہ لاکھوں آدمی ایک جگہ کیسے رہ سکتے ہیں؟ ان کے کھانے، پینے، رہنے کو کہاں سے آسکتا ہے؟ بلکہ کلکتہ اصل میں "کل کھتہ" تھا، "کل" بمعنی مشین اور "کھتہ" بمعنی ڈھیر، یعنی مشین کا ڈھیر۔

کہنے والے نے کسی ریل کے اسٹیشن پر یا کسی کولھو کے کارخانے میں بہت سی مشینیں دیکھی ہوں گی، اس نے اس کا نام "کل کھتہ" رکھ دیا، پھر کثرتِ استعمال سے ہائے مختفی کر گئی کلکتہ

[1] المائدۃ: ۱۳

رہ گیا۔ اس طرح کی تاویلوں کو اگر جائز رکھا جائے تو دنیا کے کاروبار سب الٹ پلٹ ہوجاویں۔ اس شخص کی عقل اتنی چھوٹی ہے کہ لاکھ دولاکھ آدمیوں کا ایک جگہ رہنا، اور خورد ونوش کا سامان ہونا، اس کی سمجھ میں نہیں آیا، اس وجہ سے اس نے لفظِ "کلکتہ" میں یہ تاویل کی۔

اسی طرح اہلِ فطرت کی عقل میں پتھر میں سے ایک دم پانی کا پھوٹ نکلنا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بلا باپ کے پیدا ہونا وغیرہ نہ آیا تو ایسی دور از کار تاویلیں کیں جو کلکتہ کی تاویل سے کم نہیں، انھوں نے یہ نہیں غور کیا کہ جو چیز سبب کے ذریعے سے بھی پیدا ہوتی ہے تو کیا اس سبب کا ذاتی اثر یہ ہے کہ اس سے وہ چیز بن جائے؟ یا وہاں اب بھی کسی قادر اور صاحبِ ارادہ کے تصرف کی ضرورت ہے، شقِ اول کا کوئی عاقل قائل نہیں ہوسکتا، لامحالہ شقِ ثانی ہی متعین ہوئی۔

• یعنی اس سبب سے اس چیز کا پیدا ہوجانا قادرِ مطلق کی قدرت سے ہوتا ہے تو ہر چیز کا پیدا ہونا قدرت ہی سے ہوتا ہے، اب صرف اتنی گنجائش اور رہتی ہے کہ قدرت ہر شے میں اس کی استعداد کے موافق تصرف کرتی ہے۔

• ہم کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ مخلوقات کی قدرت میں جاری ہوسکتا ہے، کیوں کہ ان کی قدرت محدود اور دوسرے کی عطا کردہ ہے، اور ان کو اتنی ہی قدرت دی گئی ہے کہ کسی چیز میں ایک گونہ تصرف کرسکیں، اس گونہ تصرف کی تحدید اس استعداد سے ہوتی ہے جو خالق جل وعلا شانہ نے اس شے میں رکھی ہے جس میں یہ تصرف کرنا چاہتے ہیں، مثلاً: انسان کی چٹکی میں دبانے کی قدرت دی ہے، مگر اس کی تحدید اس طرح کردی ہے کہ موم میں استعداد دبنے کی دی ہے، اس کو چٹکی دبا سکتی ہے، اور پتھر یا لوہے میں یہ استعداد نہیں دی، اس کو چٹکی نہیں دبا سکتی۔

• اور یہ قاعدہ حضرت حق جل وعلا شانہ کی قدرت کے بارے میں نہیں جاری ہوسکتا، کیوں کہ وہ خالقِ کل ہیں، استعداد بھی انھی کی پیدا کی ہوئی ہے تو وہ اگر موم سے پتھر کا کام یا برعکس لینا چاہیں تو مان لو کہ اسی طرح لے سکتے ہیں کہ اول اس میں استعداد پیدا کردیں، پھر اس سے وہ کام لیں، لیکن خود "استعداد" کے لیے استعداد کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس کے متعلق

....

غور کیا جاوے کہ وہ کیا چیز ہے تو حقیقت اس کی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایک کیفیت ہے جو صرف حکم الٰہی سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لیے پھر کسی اور استعداد کی ضرورت نہیں، ورنہ تسلسل لازم آوے گا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس چیز میں چاہیں جو استعداد چاہیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد اس میں وہ تصرف بآسانی ہوسکتا ہے، اور وہ کام اس سے ہوسکتا ہے۔

• اب ناظرین اس مضمون میں ذرا سا غور کریں کہ اگرچہ تصرف استعداد کے موافق ہوتا ہے، لیکن خود استعداد کسی ضابطے کی پابند نہیں، تو نتیجہ یہ نکلا کہ تصرف کسی ضابطے کی پابند نہیں۔

اب سمجھ میں آگیا ہوگا کہ حق تعالیٰ کی قدرت وتصرف کے لیے کوئی تحدید نہیں، ہاں! اپنے ارادے سے بعض چیزوں میں کوئی حد مقرر کر رکھی ہے کہ اکثر اس کے خلاف نہیں کرتے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کر بھی نہیں سکتے، چناں چہ کبھی کبھی بدرجۂ اقل یاد دہانی قدرت کے لیے خلاف کر بھی دیتے ہیں، اسی کو "معجزہ" یا "کرامت" کہتے ہیں۔

چٹکی میں لوہے کو دبانے کی قدرت نہیں، مگر حضرت داود علیہ السلام کے ہاتھ میں لوہے کو ایسا ہی نرم کردیا کہ جیسے موم: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾[1] کہ اس سے آپ بے تکلف زرہ بنا لیتے تھے۔

غرض ہماری قدرت اور حق تعالیٰ کی قدرت میں فرق ہے، حق تعالیٰ کی قدرت کی کوئی تحدید نہیں، اور ہر چیز پر جاری ہوسکتی ہے، اور جو کام دنیا میں بواسطہ اسباب کے ہوتے ہیں، اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ حق تعالیٰ نے اپنے ارادے واختیار سے ان اسباب کو ذریعہ بنا دیا ہے، اور چاہیں تو بلا توسطِ اسباب کے ہر شے کو پیدا کر سکتے ہیں، چناں چہ سببِ اولیٰ کو اسی طرح پیدا کیا ہے تو سبب میں ذاتی اثر کچھ بھی نہ ہوا، ذاتی اثر صرف قدرت وارادۂ حق میں ہے تو اصل چیز قدرت وارادۂ حق ہوا، وہ جس چیز کے متعلق ہو جاوے وہی موجود ہو جاتی ہے، پھر ایسی خبروں سے تعجب کرنا محض کم عقلی ہے، اور ان میں تاویلیں کرنا کلکتہ کی سی تاویل ہے جو محض کوتاہ نظری پر مبنی ہے۔

---

[1] السبا: ۱۰

....

ہاں! خبر کے لیے سند قابلِ اعتماد ہونا شرط ہے، ہر خبر کو مان لینا ضروری نہیں، سو قرآن بسندِ متواتر موجود ہے جس کے ملاحدہ اور منکرین بھی قائل ہیں، بڑے بڑے عیسائیوں نے مان لیا ہے کہ قرآن جیسا اترا تھا ویسا ہی اس وقت موجود ہے، ہاں! حدیثوں میں تغیر وتبدل ہوا ہے۔ سو اس کے علمائے اسلام بھی قائل ہیں، مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ کل حدیثیں غیر معتبر ہو گئیں، بفضلہٖ تعالیٰ علمائے اسلام نے حدیث کی بہت خدمت کی ہے، اور صحیح وغلط حدیثوں کو الگ الگ کر دیا ہے۔

تو جو خبر کسی معجزے کے متعلق قرآن میں آئی ہو اس کا انکار قرآن کا انکار، اور اس میں تاویل تحریف کہلائے گی، اور ایسی ہی بے وقوفی ہوگی، جیسے: کلکتہ کو "کل کھتہ" کہنا، اور جو خبر حدیثوں میں آتی ہے اس کو تحقیق کرنے کی ضرورت ہوگی کہ یہ حدیث کیسی ہے؟ اگر حدیثِ صحیح ہے تو اس کا ماننا بھی بلا تاویل ضروری ہوگا، اور اگر صحیح نہیں تو ماننا ضروری نہیں، اس کی تحقیق علمائے فن سے ہو سکتی ہے۔

ایک اور مغالطے کا بیان

• عقائد کی کتابوں میں لکھا ہے کہ "معجزے سے وہی فعل ہو سکتا ہے جو ممکن ہے، اور جو فعل غیر ممکن ہے وہ معجزے سے بھی نہیں ہو سکتا"۔

اس سے اہلِ فطرت کو بڑا سہارا مل گیا ہے، اور وہ بہت سے معجزوں کا انکار کرتے وقت اسی کا حوالہ دیتے ہیں، چناں چہ معراج شریف کے متعلق کہتے ہیں کہ جسمِ خاکی کا اس طرح اوپر کو اٹھ جانا، اور چند لمحوں میں ساتوں آسمانوں سے گزر جانا، اور دیگر انبیا علیہم السلام سے بات چیت کرنا وغیرہ ناممکن باتیں ہیں، لہٰذا موجب تحقیق کتبِ عقائد کے وقوع میں نہیں آسکتیں۔

اس مغالطے کا حل یہ ہے کہ یہ غلط اصطلاح ہے

• اس طرح کہ کتبِ عقائد میں جو "ممکن" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، وہ فلسفۂ قدیم کا

....

اصطلاحی لفظ ہے، اور اہلِ فطرت نے اس کو "مستبعد" کے معنی میں سمجھا ہے۔

شرح اس کی یہ ہے کہ فلسفۂ قدیمہ کی اصطلاح میں تین لفظ ہیں: ممکن، واجب اور ممتنع۔

۱-واجب اس کو کہتے ہیں جس کے موجود ہونے کو دلیلِ عقلی قطعی ضروری ثابت کرے۔

۲-اور ممتنع اس کو کہتے ہیں جس کے نہ ہوسکنے کو دلیلِ عقلی قطعی ضروری ثابت کرے، اسی کو محال بھی کہتے ہیں۔

۳-اور ممکن وہ ہے جس کے نہ وجود کو دلیلِ عقلی ثابت کرے نہ عدم کو۔

واجب صرف ذات باری تعالیٰ ہے، اور ممتنع صرف اجتماع یا ارتفاع نقیضین ہے، یا جو ان کو مستلزم ہے، ان دونوں کے سوا جملہ چیزیں ممکن ہیں۔

• تو معجزے کے متعلق یہ کہنا کہ "اس کا ممکن ہونا شرط ہے"۔اس کا حاصل یہ ہے کہ معجزہ ان اقسامِ ثلاثہ میں سے قسم ممکن میں سے ہونا چاہیے، واجب نہ ہوگا جیسا کہ ظاہر ہے، اور ممتنع نہ ہو، کیوں کہ اس کے وقوع کو دلیلِ عقلی نے باطل کردیا ہے، اور اس کا وجود ہی ہونہیں سکتا۔

• ایسی چیز ہونی چاہیے کہ اس کے وجود یا عدم سے دلیلِ عقلی ساکت ہو، یعنی اگر اس کا وجود ہوجائے تو کوئی دلیلِ عقلی اس کو باطل نہ کرے، اور اگر نہ ہو تو عقل اس کے وجود کو ضروری نہ کہے۔

تو اب اگر کوئی دعویٰ کرے یا خبر دے کہ اجتماع نقیضین کا وقوع بطریق معجزہ ہوگیا تھا تو اس کو ہرگز تسلیم نہیں کیا جائے گا۔اور اگر خبر ملے کہ فلاں نبی کے معجزے یا کسی ولی کی کرامت سے زمین پھٹ گئی یا سورج یا چاند پھٹ گیا تھا، یا اس سے بھی اچنبھے کی بات ہو تو اس کی تکذیب نہیں کی جاوے گی، بشرطے کہ خبر صحیح ہو، کیوں کہ یہ سب باتیں کیسی ہی تعجب کی ہوں، مگر تینوں قسموں میں سے نہ واجب کی جنس سے ہیں، نہ ممتنع کی، بلکہ ممکن ہی میں داخل ہیں، لہٰذا معجزہ یا کرامت سے ان کا وجود ہوسکتا ہے۔

....

چناں چہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر مردے زندہ ہوتے تھے، اور مٹی کی مورت بنا کر آپ اس میں پھونک مارتے تھے، وہ زندہ پرندہ بن جاتا تھا۔ اس کا بیان قرآنِ مجید میں موجود ہے، اسی میں معراج شریف بھی داخل ہے کہ نہ واجب ہے، نہ ممتنع بلکہ ممکن ہے، لہٰذا خبرِ صحیح ملنے کے بعد اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

غرض جتنے معجزات انبیا علیہم السلام سے ثابت ہیں، وہ سب اقسامِ ثلاثہ میں سے جنسِ ممکن میں داخل ہیں، مگر ممکن بمعنی غیر واجب و ممتنع ہے، نہ بمعنی مستبعد، جیسا کہ اہلِ فطرت نے سمجھ لیا ہے، تو جن کتابوں میں لکھا ہے کہ ''معجزے سے وہی فعل ہوسکتا ہے جو ممکن ہو'' یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ وہی فعل ہوسکتا ہے جو مستبعد نہ ہو۔ خوب سمجھ لینا چاہیے!

تیسری غلطی

یہ کہ معجزات کو دلیلِ نبوت نہیں قرار دیا جاتا، بلکہ صرف حسنِ تعلیم و حسنِ اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے، اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ اگر خوارق[1] کو دلیلِ نبوت کہا جائے تو مسمریزم و شعبدات بھی مستلزمِ نبوت ہوں گے۔

نبوت کے متعلق تیسری غلطی

آج کل اس غلطی میں مسلمانوں کا وہ طبقہ مبتلا ہے جو زیادہ تعلیم یافتہ ہونے کا مدعی ہے۔ وہ غلطی یہ ہے کہ معجزات کو دلیلِ نبوت ہی نہیں قرار دیتے ہیں۔ ان کو معجزات کے بارے میں یہ شبہ ہوا کہ جب معجزات ایسے اَفعال کا نام ہے جو عام طور سے ہر شخص سے نہیں ہوسکتے تو اگر ایسے شخص کو نبی کہا جاسکتا ہے تو بہت سے ایسے لوگ موجود ہیں جو بڑے بڑے عجیب اَفعال اور کرشمے دکھا سکتے ہیں تو سب کو نبی کہنا چاہیے تو نبوت کیا ہوئی؟ کھیل تماشہ ہوا، جس کو دیکھنے والے بھی ذلیل کام اور دھوکہ اور غیر واقعی بات جانتے ہیں، اور ان افعال اور کرشموں کا دکھلانے والا بھی خود اپنے آپ کو نبی نہیں کہتا۔ بہت سے بازی گر ایسے تماشے کرتے پھرتے ہیں جن کو خارقِ عادت کہنا صحیح ہے، حتی کہ بعض تماشوں کی لِم کو اچھے اچھے عقل مند بھی نہیں سمجھ سکتے، مگر جس قدر ذلیل اور قابلِ نفرت یہ کام ہے سب جانتے ہیں۔

اس کا حاصل اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ ان تماشوں کے ذریعے سے گداگری کر کے بُرے بھلے پیٹ بھر لیتے ہیں، تو کیا نبوت کا ماحصل بھی نعوذ باللہ! یہی ہے؟

اسی بنا پر یہ لوگ معجزات کو نہایت حقارت آمیز الفاظ سے بیان کرتے ہیں، مثلاً: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ احیائے موتی تھا، خود قرآنِ پاک میں موجود ہے کہ آپ مٹی کی مورت پرندے کی بنا کر اس میں پھونک مار کر نفخِ روح کر دیتے تھے، اور وہ زندہ پرندہ بن جاتا تھا، اس کو ان لوگوں نے اس طرح بیان کیا ہے کہ جو لوگ معجزات کے متعارف معنی لیتے ہیں ان کے نزدیک

---

[1] معجزات۔

....

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی یہ وقعت ہے کہ آپ مٹی کے کھلونے بنا بنا کر بچوں کی طرح کھیلا کرتے تھے۔

ان لوگوں نے بہت بے باکی سے کام لیا، اور محض اس بے سروپا دلیل سے کہ معجزہ شعبدے کے مشابہ ہے، دل کو سمجھا کر بے دھڑک کہہ دیا کہ معجزہ دلیلِ نبوت ہے ہی نہیں، اور بعض بے باکوں نے تو یہاں تک ترقی کی کہ اس مضمون کو قرآنِ شریف سے ثابت کیا کہ معجزہ کوئی چیز نہیں، بلکہ اس کی نفی کو قرآنِ شریف سے ثابت کیا۔ اس کی تردید ہم عنقریب مستقل فصل میں کریں گے۔

جب معجزہ دلیل نبوت نہ ہوا، اور نبوت جیسے مہتم بالشان کام کے لیے دلیل کی ضرورت ہے تو ان لوگوں نے ایک اور چیز کو دلیل قرار دیا، وہ کیا ہے؟ حسنِ تعلیم اور حسنِ اخلاق۔ بالفاظِ دیگر معجزہ عملی کوئی چیز نہیں، معجزہ علمی دلیلِ نبوت ہے۔ ان کے خیال میں غلطیاں یہ ہیں کہ معجزۂ عملی کو دلیلِ نبوت نہ سمجھنا عقلاً بھی غلط ہے اور نقلاً بھی، اور خلافِ واقع بھی ہے۔

- عقلاً تو اس واسطے کہ نبوت ایک بہت بڑا دعویٰ ہے، اور اس کا تعلق عوام وخواص سب سے ہوتا ہے، بلکہ زیادہ تر تعلق اس کا عوام ہی سے ہوتا ہے، کیوں کہ تعداد عوام ہی کی زیادہ ہوتی ہے، اور دعویٰ کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، اور جب تعلق نبوت کا عوام وخواص سب سے ہے تو دلیل بھی دونوں قسم کی ہونی چاہیے، حسنِ تعلیم اور حسنِ اخلاق عام فہم دلیل نہیں، صرف خواص کے لیے کافی ہوسکتی ہے، بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خواص کے لیے بھی کافی نہیں، صرف اَخص الخواص کے لیے کافی ہوسکتی ہے۔

اس کا بدیہی ثبوت یہ ہے کہ آج کل تعلیم کا اور روشنی کا زمانہ کہا جاتا ہے، اور اسلام کا حسنِ تعلیم اور حسنِ اخلاق اَظہر من الشمس ہے، مستقل کتابیں علما کی اس فن میں موجود ہیں، مناظرے، مباحثے دیگر اقوام سے اس مبحث پر ہو چکے ہیں، لیکن اس پر بھی بہت سے مدعیانِ تعلیم، بعض کفار اور مشرکین میں اس معجزے کے موجود ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔

اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق[1] نہیں، بلکہ مستند ہیں اسبابِ طبعیہ خفیہ کی طرف، جس کو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ[2] کر سکتے ہیں۔

اور اس قدر ان کے حسنِ تعلیم اور حسنِ اخلاق کے دل دادہ ہوئے ہیں کہ ان کے قلم سے یہ مضمون نکل چکا ہے کہ اگر نبوت ختم نہ ہو چکی ہوتی تو فلاں ہندو لیڈر نبی تسلیم کیے جانے کے قابل[3] تھا، (نعوذ باللہ من سوء الفہم والجہل). جب حسنِ تعلیم اور حسنِ اخلاق ایسی دقیق دلیل ہے تو عوام کے لیے کیسے کافی ہو سکتی ہے؟

لہٰذا نبوت کے لیے ایسی دلیل کی بھی ضرورت ہے جس کو عوام بھی سمجھ سکیں، اور وہ ایسے افعال ہی ہیں جو خاص نبی کے ہاتھ سے ہو سکیں دوسرے سے کبھی نہ ہو سکیں، اس واسطے حق تعالیٰ نے ہر نبی کے ہاتھ پر ایسے افعال ظاہر فرمائے۔ ان سے ان کی نبوت ثبوت ہوا، کیوں کہ سب نے دیکھتی آنکھوں دیکھ لیا کہ ان کے ہاتھ پر ایسے افعال ہوتے ہیں جو طاقتِ بشری سے خارج ہیں، اور صرف قادرِ مطلق کی قدرت سے ہو سکتے ہیں، ان کو اس قادرِ مطلق سے خاص تعلق ہے کہ ان کے ہاتھ پر وہ ظاہر ہوتے ہیں اس نے ان کو اپنا نائب بنایا ہے تو جو کچھ احکام یہ تعلیم فرماتے ہیں وہ اس قادرِ مطلق ہی کے احکام ہیں، اسی کا نام نبوت ہے۔

معجزہ دیکھ لینے سے نبی کی سچائی کا علم اضطراری، یعنی بے اختیار پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ آفتاب کے دیکھ لینے سے دن کا وجود کا علم بے اختیار پیدا ہوتا ہے، حتیٰ کہ کوئی اس کو دل سے مٹانا بھی چاہے تو مٹ نہیں سکتا۔ اور معجزہ اور شعبدہ میں دیکھنے والوں کو اشتباہ اور خلط ملط اس واسطے نہیں ہوتا کہ آنکھوں سے دیکھ لیتے ہیں کہ کوئی شعبدہ باز اس سے جیت نہیں سکتا۔

---

[1] خلاف فطرت۔ [2] مقابلہ۔

[3] اس پر ہم کو فاضل بجنوری حکیم رحیم اللہ صاحب مرحوم کا ملفوظ یاد آتا ہے۔ فرمایا کہ ہم تو نے عقائد کی کتابوں میں یہ پڑھا تھا کہ نبی کبائر وصغائر سے بھی معصوم ہوتا ہے، اب نبوت شرک کے ساتھ بھی جمع ہونے لگی

اور انبیا علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سببِ طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا، جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔

تو معجزے کی تصدیق اور فوقیت ذہنوں میں ایسی جاگزین ہوجاتی ہے، جیسے آفتاب کی تصدیق اور فوقیت چراغ کے مقابلے میں، اور چوں کہ ہر زمانے میں کوئی خاص فعل درجۂ کمال پر ہوتا ہے، اسی کی وقعت اہلِ زمانہ کے ذہنوں میں ہوتی ہے، اسی کا چرچا سیکھنے سکھانے کا ہوتا ہے، اس میں اعلیٰ درجے کے اہلِ کمال موجود ہوتے ہیں۔ اس واسطے اس زمانے کے نبی کے ہاتھ میں اسی فعل کے متعلق معجزہ دیا جاتا ہے، اور اس سے اس کمال کے بڑے سے بڑے کامل کو بھی عاجز کردیا جاتا ہے، تاکہ ہر شخص کے ذہن میں ان کی صداقت آجاوے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں جادو کا فن عروج پر تھا، اس واسطے عصائے موسوی اور یدِ بیضا سے اس کو مغلوب کیا گیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں طب کو کمال تھا، لہٰذا احیائے موتیٰ کا معجزہ دے کر اس کو زیر کیا گیا۔

ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تھی، موجودہ زمانے کے تمام ممالک کے لیے، نیز آیندہ آنے والے زمانوں کے لیے، اس واسطے ہر قسم کے معجزات عطا ہوئے، عملی بھی اور علمی بھی، چوں کہ علم ہمیشہ اور ہر زمانے میں مرغوب ومحبوب ہے، اس واسطے علمی معجزہ ایسا عطا ہوا کہ نہ وہ مٹ سکتا ہے، نہ بدل سکتا ہے، اور عوام کے واسطے بھی دلیل ہے، کیوں کہ ایسی عبارت کوئی نہیں بنا سکتا۔

﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[1]

ترجمہ: اگر تم کو شک ہے قرآن کے بارے میں تو ایک سورت ایسی بنالاؤ۔

اور خواص کے واسطے بھی دلیل ہے، کیوں کہ ایسا مضمون کوئی نہیں بنا سکتا۔

﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾[2]

ترجمہ: ایک بات تو ایسی بنالیں۔

---

[1] البقرہ: ۲۳ [2] الطور: ۳۴

....

قرآن کے محفوظ عن التحریف ہونے کو بڑے بڑے متعصب عیسائیوں تک کو ماننا پڑا ہے۔(دیکھو: النساء في الإسلام، مصنفہ سلطان احمد بی۔اے)

ہر زمانے میں اس کی تحدی (چیلنج) موجود ہے کہ یہ اگر بندے کا بنایا ہوا ہے تو کوئی بنا کر دکھادو۔ عملی معجزات سے کتابیں بھری ہوئی ہیں، اور حضور ﷺ کے نائبین سے اب تک وہ افعال ہوتے ہیں، بفرقِ مرتبہ ان کا نام جو نائبین کے ہاتھ پر ہوتے ہیں "کرامت" ہوتا ہے، اور وہ بھی بواسطۂ حضور ﷺ ہی کا معجزہ ہوتا ہے، اسی لیے کرامت اس شخص سے صادر نہیں ہوسکتی جو حضور ﷺ کا متبع نہ ہو۔ غرض معجزۂ عملی کے سوا عام فہم کوئی دلیل نہیں ہوسکتی تو نبوت کے لیے معجزۂ عملی کا ہونا عقلاً مناسب اور ضروری ہوا۔

- اور معجزے کو دلیلِ نبوت نہ قرار دینا خلافِ واقع اس طرح ہے کہ جو لوگ معجزات کو دلیلِ نبوت نہیں قرار دیتے، ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ تاریخ سے تو انکار ہو نہیں سکتا، متواتر خبروں سے ثابت ہے کہ انبیا علیہم السلام سے ان کا صدور ہوا، مثلاً: عصائے موسوی کا ہونا، اور اس کا سانپ بن کر جادوگروں کے سانپوں کو نگل جانا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آتشِ نمرودی میں نہ جلنا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بے جان چیزوں میں جان ڈالنا، ہمارے حضور ﷺ کا مشہور معجزہ ستونِ حنانہ کا رونا، اور حضور ﷺ کے ہزاروں معجزات (جن سے کتابیں بھری پڑی ہیں) ان سب کا وقوع یقیناً ہوا۔ پوچھا جاتا ہے کہ ان کا صدور انبیا علیہم السلام سے کیوں ہوتا تھا؟ کیا یہ فعل عبث اور کھیل تماشہ تھا؟ یا کوئی غایت اور غرض تھی جس کے واسطے ان کا صدور ہوتا تھا۔

- شقِ اول کا بطلان ظاہر ہے، اس واسطے کہ جو لوگ معجزات کو دلیلِ نبوت نہیں قرار دیتے وہ بھی انبیا علیہم السلام کے حسنِ تعلیم اور حسنِ اخلاق کے قائل ہیں۔ اس کو دلیل ہی نبوت کی قرار دیتے ہیں تو یہ کیسا حسنِ اخلاق تھا کہ وہ حضرات نعوذ باللہ! لایعنی، اور فعلِ عبث، اور شعبدے بازی بھی کرتے تھے جو لڑکوں اور چھچھوروں کا کام ہے، اور وہ دوسروں کو کیا اچھی تعلیم کرسکتے تھے جو خود ان لغویات میں مبتلا تھے؟ ماننا پڑے گا کہ دوسری شق تھی، یعنی ان افعال

پس معجزات و شعبدات مشترک[1] الاستلزام نہ ہوئے ، البتہ حسنِ تعلیم و حسنِ خلق بھی دال علی النبوۃ ہے، مگر حکمتِ خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیاء علیہم السلام میں چوں کہ دونوں طرح کے لوگ تھے:

(معجزات) سے کوئی غایتِ صحیح اور غرض تھی۔

• اب وہ بتائیں کہ سوائے اس کے کہ یہ افعال دلیلِ صداقت کے واسطے کیے جاتے تھے، اور کیا غایت و غرض تھی؟ کوئی اور غایت و غرض نہیں بتا سکتے۔

• ثابت ہوا کہ معجزہ دلیلِ نبوت ہی قرار دے کر دکھایا جاتا تھا، اس کا انکار واقع کا انکار ہے، اور ہم نے کہا تھا کہ معجزاتِ عملیہ کو دلیلِ نبوت نہ سمجھنا نقلاً بھی غلط ہے، بلکہ نقلاً ثابت ہے کہ معجزاتِ عملیہ دلیلِ نبوت ہیں۔ اس کا بیان ہم عنقریب مستقل فصل میں کریں گے۔

رہا معجزہ اور مسمریزم اور شعبدہ کا مشتبہ ہونا:

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق ذرا سے اشتباہ کا نام آجانے سے کسی چیز کو بے اصل کہہ دینا تو ٹھیک نہیں، دنیا میں کون سی چیز ہے جس میں حق و باطل میں اشتباہ نہیں، صاحبِ سلطنت بھی فوج، سپاہ، ہتھیار، عملہ، خزانہ رکھتا ہے، اور بعض اوقات باغی بھی یہ سب چیزیں رکھتا ہے، حتیٰ کہ بعض دفعہ صاحبِ سلطنت کا مقابلہ بھی کر بیٹھتا ہے، بلکہ کسی خاص موقع پر صاحبِ سلطنت کو تھوڑی دیر کے لیے شکست بھی دے دیتا ہے، تو کیا اس تشابہ کو دیکھ کر عقلِ سلیم کے نزدیک درست ہے کہ سلطنت کو تسلیم نہ کیا جائے، اور کہہ دیا جائے کہ دونوں کے پاس ایک سا ساز و سامان موجود ہے، لہٰذا ہم نہیں مانتے کہ سلطنت بھی کوئی چیز ہے، اور اس کے کچھ حقوق ہیں۔

اسی طرح تعلیم یافتہ اور بڑی بڑی قابلیت والے طبیب اور ڈاکٹر بھی علاج کرتے ہیں، اور بعض عطائی لوگ بھی دکان لے کر بیٹھ جاتے ہیں، اور علاج کرتے ہیں، حتیٰ کہ بعض دفعہ ان عطائیوں کے ٹھاٹھ، سامان ان طبیبوں اور ڈاکٹروں سے بھی اچھے ہوتے ہیں، بلکہ بعض

---

[1] جیسا منکر خوارق نے کہا ہے کہ اگر خوارق مستلزم نبوت ہیں تو شعبدے بھی مستلزم نبوت ہوں گے سو واقع میں یہ استلزام دونوں میں مشترک نہیں بلکہ صرف خوارق میں یہ استلزام ہے شعبدوں میں نہیں

خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں۔ اور عوام بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجۂ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے، پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے۔

اس لیے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی رکھا گیا، جس میں علمِ اضطراری صحتِ دعویٰ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے، اور دوسرے اہلِ شعبدہ سے ان کو[1] خلط وغلط اس لیے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اِن فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آگئے۔

اوقات اتفاق سے کسی علاج میں بھی ان سے کامیابی میں فوقیت لے جاتے ہیں، تو کیا اس تشابہ کو دیکھ کر عقلِ سلیم کے نزدیک درست ہے کہ مطلقاً علاج ہی کو بے کار سمجھ لیا جاوے اور کہہ دیا جائے کہ جب علاج میں اس قدر گڑبڑ ہے تو ہم نہیں مانتے کہ علاج کچھ کارآمد چیز ہے؟

عدالت میں مقدمات ہوتے ہیں کہ دونوں طرف کے وکیل کھڑے ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے مدعا کو بیان کرتے ہیں۔ یہ یقینی بات ہے کہ ایک حق پر ہوتا ہے، اور ایک باطل پر، لیکن دلیل دونوں طرف ہوتی ہے، اور جس قدر دونوں دلیلوں میں اشتباہ ہوتا ہے سب کو معلوم ہے کہ عوام کیا، بعض اوقات خواص بھی اس کو حل نہیں کر سکتے، حتیٰ کہ بعض اوقات اہلِ باطل بازی لے جاتا ہے، اور اہلِ حق اس کے سامنے عاجز ہو جاتا ہے، تو کیا کوئی تعلیم یافتہ صاحب اس بات کے قائل ہو سکتے ہیں کہ دلیل کوئی چیز نہیں جس میں اس قدر اشتباہ ہے؟ اس پر اگر عمل کیا جائے تو انجام یہ ہو کہ دنیا میں نہ کسی کا مالی حق ثابت ہو سکے، نہ جانی، اور تمام انتظامات درہم برہم ہو جائیں۔

بازار میں سودا خریدنے جاتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ خراب سودا بھی ہے اور اچھا بھی ہے، تو کیا اچھے اور برے میں اشتباہ ہونے کی وجہ سے سودا خریدنا ہی چھوڑ دینا چاہیے؟ اگر مطلقاً سودا خریدنا چھوڑ دیا جائے تو کھانا پینا ہی بند ہو جائے اور کام تمام ہو جاوے۔

---

[1] عوام کو۔

....

• اس تقریر سے یہ نتیجہ صاف طور پر نکلتا ہے کہ اشتباہ کے موقع پر ہر دو مشتبہ چیزوں کو چھوڑ دینا صحیح نہیں، بلکہ حق و باطل، اور اصلی اور نقلی، اور کھوٹے اور کھرے میں تمیز کرنے کی ضرورت ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ معجزات و شعبدات بھی اگر مشتبہ ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نہیں نکلتا کہ دونوں سے قطعِ نظر کرلیا جائے، ورنہ امثلۂ مذکورہ میں کہنا پڑے گا کہ ہر دو مشتبہ چیزوں کو چھوڑ دیا جائے۔

خصوصاً مقدمہ والی مثال میں کہنا پڑے گا کہ جب حاکم کے سامنے دونوں طرف کی دلیلیں وکلا نے پیش کیں تو حاکم کو چاہیے کہ دونوں سے قطع نظر کر کے خاموش ہو جائے، اور کسی کو ڈگری نہ دے، کیوں کہ اشتباہ موجود ہے، حالاں کہ کبھی ایسا نہیں کیا جاتا ہے اور نہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ سکوت صحیح طریقہ ہے۔

صحیح طریقہ یہی مانا جاتا ہے کہ دونوں طرف کی دلیلوں میں امتیاز کرنا چاہیے کہ کون سی صحیح اور غلط ہے؟ یا کون سی قوی اور کون سی ضعیف ہے؟ اس پر تمام دنیا کے کاروبار چل رہے ہیں۔

بنابریں معجزات و شعبدات میں بھی امتیاز کرنا چاہیے

نہ یہ کہ ذرا سا اشتباہ پا کر معجزات کو شعبدات کی طرح بے کار قرار دے دیا جائے، کیوں کہ معجزات پر نبوت کی بنا ہے، اور نبوت سے مَعاد کی صلاح و فلاح ہوتی ہے، جو ضروری اور لابدی اور باقی غیر فانی ہے، جب کہ دنیا کی صلاح و فلاح کے لیے مقدمات میں کتنی کتنی چھان بین کر کے حق و ناحق میں تمیز کی جاتی ہے۔ ذرا سی چیز خریدی جاتی ہے تو اشتباہ کو غور و خوض سے رفع کر کے اچھے کو برے سے، اور کامل کو ناقص سے جدا کرلیا جاتا ہے، حالاں کہ یہ سب چیزیں فانی اور ان کا نقصان و نفع غیر قابلِ التفات ہے۔

ظاہر ہے کہ منفعت باقی کے حاصل کرنے کے لیے اور مضرات ابدی سے بچنے کے لیے چھان بین کرنا، اور غور و خوض کرنا بدرجہا زیادہ ضروری ہوگا۔ مولانا فرماتے ہیں:

جملہ عالم زیں سبب گمراہ شد | کم کسے زا بدال حق آگاہ شد
ہمسری با انبیاء برداشتند | اولیا را ہمچو خود پنداشتند
سحر را با معجزہ کردہ قیاس | ہر دو را بر مکر بنہادہ اساس
کار پاکاں را قیاس از خود مگیر | گرچہ ماند در نوشتن شیر وشیر
شیر آں باشد کہ آدم را درد | شیر آں باشد کہ آدم می خورد

• معجزہ اور شعبدہ اور مسمریزم میں فرق کا بیان یہ ہے کہ طالبِ حق کو دونوں میں فرق کرلینا کچھ بھی دشوار نہیں جتنی چھان بین مقدمات میں کی جاتی ہے، اگر اس کی چوتھائی بھی اس بارے میں کی جائے تو دودھ الگ اور پانی الگ ہوجائے گا۔

• معجزے کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ کوئی ایسا کام خلافِ عادت ہے جس کو حق تعالیٰ اپنے کسی نبی کے ہاتھ پر بلا واسطہ سببِ طبعی کے پیدا فرماتے ہیں، تاکہ وہ لوگ جن کی طرف وہ نبی بھیجے گئے ہیں اس کو دیکھ کر جان لیں کہ اس بندے کو خدائے تعالیٰ کے ساتھ ایسی خصوصیت ہے کہ اس کی سچائی ثابت کرنے کے لیے خدائے تعالیٰ نے اس کے ہاتھ سے بلا واسطۂ اسبابِ طبعیہ کے یہ کام کردیا۔ جب اس سے ان کی خصوصیت اور مقبولیت عند اللہ ثابت ہوجائے گی تو ان کی تعلیم کو بدل وجان قبول کیا جاوے گا، اور نبوت کا کام پورا ہوگا۔

باقی دنیا میں جہاں ہر چیز میں اشتباہات ہیں، اور ہر چیز میں کھوٹا، کھرا اور اصلی اور نقلی موجود ہے، اسی طرح معجزے کے ساتھ بھی شعبدہ یا مسمریزم کو مشابہت ہو تو کیا تعجب کی بات ہے؟ ظاہرا جیسے معجزے سے ایسے کام ہوتے ہیں جو ہر شخص نہیں کرسکتا، ایک معمولی بازی گر ایسے انوکھے کام کر دکھاتا ہے جس کو دیکھ کر اچھے اچھے عقل مند حیران رہ جاتے ہیں، لیکن ذرا غور سے کام لیا جائے تو دونوں میں فرق ہے۔

• شعبدہ اور مسمریزم واقع میں خلافِ عادت نہیں ہوتا، بایں معنی کہ بلا کسی سبب کے اس کا وجود نہیں ہوتا، ضرور بواسطہ سبب کے ہوتا ہے، ہاں! وہ سبب خفی ہوتا ہے، کبھی وہ کوئی

....

....

چالاکی اور ہتھ پھیری ہوتی ہے، کبھی کسی طبعی قوت کی مشق ہوتی ہے، اور اسی طرح سے وہ کام نمودار ہو جاتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ بلا سبب کے ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی محنت کرتا ہے، اور اس کے سبب کو تلاش کرتا ہے تو پتا چل جاتا ہے، حتی کہ تلاش کرنے والا بھی مشق کر کے اسی طرح اس کام کو کرنے لگتا ہے، پھر وہ اس شعبدے باز کا بھی مقابلہ کرسکتا ہے۔

تو شعبدہ خارقِ عادت (خلافِ عادت) نہ ہوا، کیوں کہ جیسے دنیا کے تمام کام سبب کے ذریعے سے ہوتے ہیں ایسے ہی یہ بھی سبب کے ذریعے سے ہوتا ہے، صرف اتنا ہوا کہ شعبدے کا سبب اور ذریعہ عام نظروں سے پوشیدہ رہا، اور معجزے سے وہ کام محض قدرت خداوندی سے بلا واسطہ سبب کے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شعبدہ باز اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا، اور کوئی مشق اور محنت سے اس کو حاصل نہیں کرسکتا، نہ اس نبی نے اس کو مشق سے حاصل کیا ہے، بلکہ بسا اوقات بلا ارادہ اور اطلاع نبی کے وہ کام پیدا ہو جاتا ہے۔

دیکھو! حضرت موسیٰ علیہ السلام کو معجزۂ عصا دفعتاً عطا ہوا، نہ انھوں نے پہلے سے اس کی کوئی مشق کی تھی، نہ یہی ہوا کہ ان کو کوئی طریقہ مشق کا بتایا گیا ہو، تاکہ چند روز ایسا کرو تو عصا میں یہ اثر پیدا ہو جاوے گا، بلکہ دفعتاً حکم ہوا کہ عصا کو زمین پر ڈال دو، بس ڈالتے ہی وہ سانپ بن گیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام اس بات سے ایسے بے خبر تھے کہ یہ نئی بات دیکھ کر ڈر گئے اور بھاگے۔

یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ یہ کرشمہ مسمریزم کا نہ تھا، اور نہ کسی سبب ہی کے ذریعے سے پیدا ہوا تھا، کیوں کہ سبب اس وقت سوائے اس کے کچھ بھی موجود نہ تھا کہ عصا کو زمین پر ڈال دیا، اگر زمین پر ڈالنا سانپ بن جانے کا سبب ہوسکتا ہے تو ہر شخص لکڑی کو زمین پر ڈال کر کیوں سانپ نہیں بنالیتا؟

حضرت عیسیٰ علیہ السلام بلا باپ کے پیدا ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کے ارادے کو اس میں کیا دخل ہوسکتا ہے؟ اور آپ اسی وقت بولنے لگے، یہ مشق آپ نے کب کی تھی؟ اور کیا یہ بات کسی کو مشق سے حاصل ہوسکتی ہے؟ کیا کوئی ایک بھی نظیر اس کی پیش کی جاسکتی ہے کہ نوزائیدہ بچہ

بولنے لگے؟ اور بات بھی ایسی کہے جو بڑے سے بڑا سن رسیدہ اور جہان دیدہ اور عقل مند نہ کہہ سکے۔ قرآنِ پاک میں ہے کہ مریم رضی اللہ عنہا کو حکم ہوا جس کا حاصل یہ ہے کہ تم سے تمہاری قوم اس بچے کے متعلق پوچھے کہ یہ کہاں سے آیا؟ تو تم کہہ دینا کہ اسی سے پوچھو، چناں چہ ایسا ہی ہوا۔ لوگوں نے کہا: بچے سے کیا پوچھیں؟ یہ کیا جواب دے گا؟ آپ خود بول اٹھے:

﴿قَالَ اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰهِ﴾[1]

ترجمہ یہ ہے کہ: میں بندہ ہوں اللہ کا، اس نے مجھ کو کتاب دی، اور مجھ کو نبی کیا، اور برکت کو میرے واسطے وابستہ کیا میں جہاں کہیں بھی ہوں، اور مجھ کو نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں، اور اپنی ماں کے ساتھ اچھا برتاؤ رکھنے کا حکم دیا، اور مجھ کو متکبر شقی نہیں بنایا۔

یہ کلمات کس قدر حسنِ تعلیم کے جواہر ریزے ہیں! اول تو بچے کا بولنا ہی تعجب کی بات ہے، پھر ایسے حکمت کے کلمات کہنا کیا یہ مشق سے حاصل ہوا تھا؟ کوئی ذی فہم سوائے اس کے نہیں کہہ سکتا کہ یہ سب کرشمے محض قدرتِ خداوندی سے بلا توسط کسی سبب کے ظہور میں آئے، کبھی آپ نے کسی جادوگر یا شعبدہ باز کو نہ سنا ہوگا کہ ایک دن کے بچہ سے کوئی کرشمہ ظہور میں آیا ہو۔

ستونِ حنّانہ کا معجزہ بھی اسی طرح بلا اطلاع وارادہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور میں آیا۔ ستونِ حنّانہ ایک کھجور کا تنا تھا جو مسجدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں گڑا ہوا تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ بیان فرماتے تو اس پر ذرا ٹیک لگا لیتے تھے، ایک بڑھئی نے منبر بنا کر پیش کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہونے کی تکلیف ہوتی ہے اس پر آرام ملا کرے گا، چناں چہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر تشریف فرما ہوئے، بس وہ ستون چیخ اٹھا، اور اس طرح رونے کی آواز اس میں سے آنے لگی جیسے بچہ روتا ہے۔

وحنّ لـه الـجذعُ القـديم تحزنًا   فـإن فـراقَ الحبِّ أدهى المصائب

ترجمہ: اور چیخنے لگا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بوسیدہ کھجور کا تنا غمِ فراق کی وجہ سے، کیوں کہ محبوب کی جدائی سب سے بڑی مصیبت ہے۔

[1] مریم: ۳۰

....

تمام مجلس پر اس کا اثر ہوا:

رایتم جِذعۃً حنّت ورنّت ورنّ الحاضرون لہا رنیناً

ترجمہ: دیکھا تم نے ایک کھجور کے تنے کو کہ چیخنے لگا، اور زاری کرنے لگا، حتی کہ حاضرینِ مجلس بھی اس کے ساتھ چیخنے لگے۔

حضور ﷺ نہایت رؤف ورحیم تھے۔ حضور ﷺ پر بھی اس کا رونا نہایت شاق ہوا، اور حضور ﷺ منبر پر سے اترے، اور اس کو سینہ مبارک سے لگایا، تو اس کی یہ حالت تھی کہ ایسی سسکیاں لیتا تھا جیسے بچہ لیتا ہے، جب کہ بہت رونے کے بعد اس کی ماں اس کو گود میں لے کر تسلی کرتی ہے۔ واقعہ پورا سننے کے بعد کوئی نہیں کہہ سکتا ہے کہ یہ معجزہ حضور ﷺ کے ارادے سے ہوا، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر حضور ﷺ کو ذرا بھی وہم وگمان اس بات کا ہوتا کہ منبر پر تشریف فرما ہونے سے ایسا ہوگا تو حضور ﷺ اس کو گوارا نہ کرتے۔

ان نظائر سے ناظرین کی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ معجزہ درحقیقت نبی کا فعل ہی نہیں ہے، بلکہ وہ حق تعالیٰ قادرِ مطلق کا فعل ہے جو نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے، کبھی تو ارادۂ نبی بھی اس کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام جب چاہتے عصا کو سانپ بنا دیتے، اور کبھی ارادۂ نبی بھی اس کے ساتھ نہیں ہوتا جیسا کہ ان نظائر میں ہے جو ہم نے ابھی بیان کیں۔

جب معجزہ میں نبی کا ارادہ بھی شرط نہیں تو مشق اور ہتھ پھیری اور دھوکہ کا تو کیا ذکر ہے؟ جب کہ شعبدہ اور جادو اور مسمریزم میں یہ سب باتیں ہوتی ہیں:

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

جب معجزہ، اور مسمریزم، اور شعبدے میں ایسا بیّن فرق ہے تو دونوں مشترک الاستلزام نہ ہوئے، یعنی دونوں سے ایک ہی نتیجہ نکالنا اور یہ کہنا کہ ''اگر معجزہ دلیلِ نبوت ہے تو شعبدہ اور مسمریزم بھی دلیلِ نبوت ہوں گے'' کہاں صحیح ہوا؟

- ایک واقعی چیز ہے اور ایک دھوکہ، اور ایک اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور ایک بندے کا۔

....

- ایک کا ظہور تسلیم شدہ صلحا اور اہلِ حقیقت (انبیا علیہم السلام) کے ہاتھ پر ہوتا ہے، اور ایک کا ظہور خبیث اور ناپاک اور جہلا کے ہاتھ پر ہوتا ہے۔

• لطف یہ ہے کہ اہلِ شعبدہ و مسمریزم خود بھی انبیا علیہم السلام کے معجزات کو کسی سببِ طبعی خفی یا غیر خفی کی طرف منسوب نہیں کرتے، اور یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے بھی ہماری طرح مشق کرکے یہ کمالات حاصل کیے ہیں، اور ان سے کوئی شعبدہ باز یا مسمریزم والا مقابلے کے وقت جیت بھی نہیں سکا، بلکہ مقابلے کے وقت ان کو مغلوب ہونا، اور تسلیم کرنا پڑا کہ ہمارا فعل باطل ہے، اور ان کا فعل حق ہے، چناں چہ وہ ساحران فرعون جنھوں نے مقابلے سے پہلے یہ کہا تھا:

﴿اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ الخ﴾[1]

ترجمہ: بے شک یہ دونوں (حضرت موسیٰ وہارون علیہما السلام) جادوگر ہیں۔ یہ چاہتے ہیں کہ تم کو اپنے جادو سے مغلوب کرکے تمہاری زمین سے نکال دیں (اپنی حکومت قائم کرلیں) اور تمہارے اچھے طریقے (دین) کو مٹا دیں۔

لہٰذا ہم سب مل کر ایک دم ان پر حملہ کریں، اور ان کے جادو کو مغلوب کرلیں، لیکن جب عصائے موسوی ان کے جادو کو سب کو نگل گیا تو وہ ایک دم سجدے میں گر پڑے اور کہنے لگے:

﴿اٰمَنَّا بِرَبِّ هٰرُوْنَ وَمُوْسٰی﴾[2]

کہ ہم موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے خدا پر ایمان لے آئے۔

اور بجائے اس کے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں آئے تھے فرعون سے مقابلہ کرنے لگے، اور فرعون نے ہر چند سولی اور قتل کی دھمکیاں دیں، (چناں چہ بعد میں ایسا ہی کیا بھی) لیکن حق بات ان کے دل میں ایسی جاگزین ہوگئی تھی جیسے کسی کو سورج دیکھ کر دن کا ہونا ذہن نشین ہو جاتا ہے اور وہ یہی کہتے تھے کہ:

﴿لَنْ نُّؤْثِرَكَ عَلٰى مَا جَآءَنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ﴾[3]

---

[1] طٰہٰ: ۶۳ [2] سورہ طٰہٰ: ۷۰ [3] طٰہٰ: ۷۲

یعنی تو کچھ بھی کرے مگر ہم تیری بات کو ان باتوں کے سامنے نہیں مان سکتے جو ہم کو کھلم کھلا نظر آ گئیں۔ (یعنی موسیٰ علیہ السلام کی حقانیت اور معجزہ کا فعل حق ہونا)۔

دیکھیے! ممکن تھا کہ وہ یہ کہتے کہ موسیٰ علیہ السلام کا جادو ہم سے بڑا جادو ہے، اس وقت ہم مغلوب ہو گئے سہی، لیکن اس سے زیادہ مشق کر کے پھر مقابلہ کریں گے، مگر ایسا نہیں ہوا، کسی سببِ طبعی اور مشق کی طرف معجزے کو منسوب نہیں کیا، اور حقیقت کو سمجھ گئے کہ یہ فعلِ خداوندی ہے، بندے کا فعل اس کے سامنے کیا سبقت لے جا سکتا ہے؟

جب ساحر اور اہلِ فن معجزہ کو کسی سبب کی طرف منسوب نہیں کرتے، اور معجزہ سے مغلوب ہوتے ہیں، اور اعتراف کرتے ہیں کہ ہم مغلوب ہیں، اور ہمارا فعل باطل اور مکر اور دھوکہ ہے، اور معجزہ غالب اور حق اور واقعی چیز ہے تو ان کے مقابلے میں اہلِ فطرت غیر اہلِ فن کا یہ کہنا کیسے قابلِ التفات ہو سکتا ہے کہ شعبدہ اور معجزہ میں کچھ فرق نہیں؟ جب ایک مقدمہ میں فریقین کے وکیل کھڑے ہوں، اور بحث و مباحثہ کے بعد ایک فریق کا وکیل خود بول اٹھے کہ واقعی میری دلیل کمزور اور غلط ہے تو اس سے زیادہ دوسرے فریق کے غلبہ اور حقانیت کی کیا دلیل ہو سکتی ہے؟ اور اس کے مقابلے میں کسی ایسے شخص کا کچھ کہنا جو قانون بھی نہ جانتا ہو، کب قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے؟

یہی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعونیوں کے سامنے پیش کی:

﴿اَتَقُوْلُوْنَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ ؕ اَسِحْرٌ هٰذَا ؕ وَلَا يُفْلِحُ السّٰحِرُوْنَ۝﴾[1]

یعنی تم اب بھی حق بات کو جادو ہی کہے جاتے ہو، کیا یہ جادو ہے؟ حالاں کہ جادوگر اس کے (حق) سامنے کامیاب نہیں ہوتے۔

• الحاصل معجزہ اور شعبدہ میں بہت فرق ہے، دونوں پر ایک حکم لگانا صحیح نہیں۔ حق تعالیٰ نے انبیا علیہم السلام کو ہر قسم کی مخلوق کی ہدایت کے لیے بھیجا ہے تو ہر قسم کی دلیل کی بھی ضرورت

---

[1] یونس: ۷۷

ہے، خواص بلکہ اخص الخواص کے لیے معجزۂ علمی یعنی حسنِ تعلیم واخلاق بدرجۂ اعجاز عطا فرمایا کہ اس کو بھی غیر نبی چاہے کیسا ہی عقل مند ہو نہیں پا سکتا، چناں چہ بڑے بڑے فلاسفروں کی کتابیں اخلاق کے متعلق اور اسلامی اخلاقی کتابیں سامنے رکھ کر اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ خود فلاسفروں نے اس کا اقرار کیا ہے جیسا کہ ہم شروع کتاب میں تقسیم حکمت کے بیان میں لکھ آئے ہیں۔

اور عوام کے لیے معجزۂ عملی دیا:

﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[1]

یعنی تا کہ کسی کو حق تعالیٰ کے سامنے انبیاء علیہم السلام کے بھیجنے کے بعد حجت باقی نہ رہے۔

بلکہ غور سے دیکھا جائے تو معجزۂ عملی خواص کے لیے بھی ویسا ہی حجت ہے جیسا کہ عوام کے لیے حجت ہے، کیوں کہ جب ثابت ہو گیا کہ اس کے مقابلے سے تمام دنیا عاجز ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہ فعل اس انسان داعیٔ نبوت کا نہیں ہے، بلکہ حق تعالیٰ کا فعل ہے جو اس کے ہاتھ پر ظاہر ہوا ہے، اس سے خصوصیت اس بندہ کی حق تعالیٰ کے ساتھ ثابت ہو گی، اسی کا نام نبوت ہے۔ غرض معجزۂ عملی خواص وعوام دونوں کے لیے حجت ہے، اور معجزۂ علمی صرف خواص کے لیے۔

جو لوگ اب بھی معجزہ اور شعبدہ کو ایک ہی لکڑی سے ہانکے جاویں اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہ ہو گی کہ دین کی طرف سے محض لا پروائی ہے کہ کون غور کرے اور دونوں میں فرق کرنے کے جھگڑے میں پڑے؟ وہ کوئی حجت قیامت کے دن کے واسطے سوچ رکھیں جو حق تعالیٰ کے سامنے چل سکے۔

فاعتبروا يا أولي الأبصار!

---

[1] النساء: ١٦٥

فصل

اس بیان میں کہ قرآن شریف میں معجزاتِ عملیہ کا ثبوت ہے یا اس کی نفی کی گئی ہے؟

• ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اہلِ فطرت معجزات کے وقوع کا انکار کرتے ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک معجزات خلافِ عقل ہیں، اور خلافِ عقل محال ہے، اور محال کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور اسی وجہ سے جو خبریں معجزات کے متعلق آئی ہیں ان میں تاویلیں کرتے ہیں۔

• ہم اس کی تردید بھی کافی وافی کر آئے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معجزات مستبعد ہیں، خلافِ عقل نہیں جس کو محال کہتے ہیں، محال کا وجود ناممکن ہے، اور مستبعد کا وجود ناممکن نہیں، لہذا کل تاویلیں فضول ہیں، حقیقت ان کی تحریف ہے۔

• اب ہم کو اس سے بھی بڑی غلطی کا حل کرنا ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اہلِ فطرت نے معجزات کے انکار میں یہاں تک غلو کیا ہے کہ ادلۂ شرعیہ سے بجائے اس کے کہ ان سے معجزات کا ثبوت ہوتا ہے، دعوی کیا ہے کہ ان سے معجزات کی نفی ہوتی ہے۔

- اس مضمون کے متعلق چند آیتیں پیش کی ہیں جن سے بزعم خود صراحتاً معجزات کی نفی ثابت کی ہے۔
- اور جن تاریخی خبروں سے معجزات کا ثبوت ہے ان کا انکار کر دینا تو کوئی بات ہی نہیں۔
- ان احادیث کا بھی انکار کر دیا ہے جن سے معجزات کا ثبوت ہوتا ہے، اور پھر بے دھڑک کہہ دیا ہے کہ حدیثوں کا کیا اعتبار؟ یہ تو زمانہ رسالت سے تین سو برس کے بعد بنائی گئی ہیں۔

....

وہ آیتیں یہ ہیں جن سے معجزات کی نفی ثابت کی گئی ہے:

۱- ﴿وَاِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ اِعْرَاضُهُمْ فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَآءِ فَتَاْتِيَهُمْ بِاٰيَةٍ﴾ [1]

ترجمہ: اگر تم کو ان کفار کا روگردانی کرنا شاق ہے تو اگر تم سے ہو سکے تو زمین میں سے کوئی سرنگ ڈھونڈھ کر یا سیڑھی بنا کر آسمان میں سے کوئی معجزہ لے آؤ۔

اس سے ثابت ہوا کہ کفار معجزات طلب کرتے تھے، مگر حضور ﷺ نہ دکھا سکتے تھے، خود حق تعالیٰ نے نفی کر دی کہ تم معجزہ نہیں لا سکتے۔

۲- اور ﴿وَقَالُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيٰتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾ [2]

ترجمہ: کفار کہتے ہیں کہ (اگر یہ رسول ہیں) تو کوئی نشانی (معجزہ) ان پر کیوں نہیں اتارا گیا؟

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ حضور ﷺ سے کوئی معجزہ نہیں صادر ہوا ورنہ کفار کو یہ کہنے کا موقعہ کیوں ملتا؟

۳- اور ﴿وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَآءَتْهُمْ اٰيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ [3]

ترجمہ: اور کفار نے بڑی قسمیں کھائیں کہ اگر کوئی معجزہ ان کے سامنے آوے تو ضرور ایمان لے آویں۔

جب کفار ایمان لانے کے لیے تیار تھے، اور صرف معجزے کا انتظار تھا، اور ایمان لائے نہیں تو صاف ظاہر ہے کہ معجزہ ہی ظہور میں نہیں آیا، اور خود آیت ہی میں آگے اس کے جواب میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ فلاں معجزہ موجود تو ہے، اگر کوئی معجزہ ہوتا تو اس کو ضرور جتلایا جاتا۔ ثابت ہوا کہ کوئی معجزہ وقوع میں نہیں آیا۔

۴- اور ﴿وَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ ۭ اِنَّمَآ اَنْتَ

---

[1] الأنعام: ۳۵ [2] العنکبوت: ۵۰ [3] الأنعام: ۱۰۹

....

مُنذِرٌ وَّلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۞﴾[1]

ترجمہ: اور کہتے ہیں کفار کہ ان پر کوئی معجزہ کیوں نہیں اتارا گیا؟ آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور ہر قوم کے لیے ہدایت کرنے والا آیا ہے۔

ظاہر ہے کہ کفار کے جواب میں کسی معجزے کا نام نہیں لیا گیا تو ثابت ہوا کہ معجزہ کوئی تھا ہی نہیں، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس آیت میں لفظِ ﴿اٰيَةٌ﴾ سے آیتِ قرآنی مراد نہیں، بلکہ معجزہ ہی مراد ہے، کیوں کہ آیاتِ قرآنی تو اترتی ہی تھیں، تو معجزے کی نفی ہوئی، اور لفظِ ﴿اِنَّمَآ اَنْتَ مُنذِرٌ﴾ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ﴿مُنذِرٌ﴾ (رسول) کے لیے معجزہ ہونا ضروری نہیں، بلکہ معجزہ نہ ہونا چاہیے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

۵- اور اسی سورۂ رعد میں دوسری جگہ بھی یہی لفظ ہے:

﴿وَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾[2]

اس کے آگے بھی کسی معجزہ کو نہیں جتلایا۔

۶- اور ﴿وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْۢبُوْعًا ۞ اَوْ تَكُوْنَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْاَنْهٰرَ خِلٰلَهَا تَفْجِيْرًا ۞ اَوْ تُسْقِطَ السَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا اَوْ تَاْتِيَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ قَبِيْلًا ۞ اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَآءِ﴾[3]

ترجمہ: اور کفار نے کہا ہے کہ ہم آپ پر ایمان نہیں لائیں گے، تا وقتے کہ یہ معجزات آپ نہ دکھادیں گے کہ زمین میں سے ایک چشمہ جاری کیجیے، یا آپ کا ایک باغ ہو کھجور کا اور انگور کا جس میں نہریں خوب بہتی ہوں، یا آسمان کا کوئی ٹکڑا ہمارے اوپر گر آئے جیسا آپ کا خیال ہے کہ آسمان بھی ٹوٹ پھوٹ سکتا ہے، یا اللہ کو اور فرشتوں کو ہمارے سامنے لاؤ، یا آپ کا ایک بہت سجا ہوا محل ہو، یا آپ آسمان پر چڑھ کر دکھائے۔

---

[1] الرعد: ۷ [2] الرعد: ۲۷ [3] الاسراء: ۹۰-۹۳

یہ سب معجزات ہیں جن کا مطالبہ حضور ﷺ سے کیا گیا، لیکن ان میں سے کوئی بھی وقوع میں لا کر نہیں دکھایا گیا، بلکہ جواب میں فرمایا گیا:

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا۝﴾[1]

ترجمہ: کہہ دیجیے: سبحان اللہ! میری کیا ہستی ہے، میں تو صرف ایک انسان ہوں اور رسول ہوں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ نہ انسان سے یہ چیزیں ظاہر ہو سکتی ہیں، نہ منصبِ رسالت کے لیے ضروری ہیں۔ یہ آیت نفیٔ معجزات کے بارے میں بالکل صریح ہے۔

۷۔ اور ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ ۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ۝﴾[2]

ترجمہ: اور کہا کفار نے کہ یہ (محمد ﷺ) کوئی معجزہ ہمارے سامنے کیوں نہیں پیش کرتے ہیں؟ کیا ان کے پاس وہ دلیل نہیں آئی جو پہلے صحیفوں میں تھی؟

اس آیت سے بھی معجزے کا مطالبہ ثابت ہے، مگر جواب میں کسی معجزے کا نام نہیں لیا گیا۔

غرض یہ مضمون بہت سے آیتوں میں ہے، اور بعض اہلِ فطرت نے اس سے معجزات کی نفی ثابت کی ہے، جس کی تقریر نیچے بہت صاف صاف کر دی، اور کہہ دیا گیا ہے کہ جب ان آیتوں میں معجزات کی نفی کی گئی ہے تو ضرور ہے کہ جہاں کہیں قرآن میں معجزات کا ثبوت معلوم ہوتا ہے اس کے کچھ ایسے مناسب معنی لے لیے جائیں کہ قرآن میں تعارض لازم نہ آئے، قرآن پاک میں تعارض کا کیا کام؟ ظاہراً ان حضرات نے کوئی بے جا کام نہیں کیا، بلکہ قرآن کی بڑی خدمت کی، اس کو توجیہ یا تاویل کہتے ہیں۔

ان حضرات نے تمام ان مواقع پر اس سے کام لیا جن سے معجزات کا ثبوت ہوتا ہے، ایک چلتی ہوئی تاویل جس سے اکثر جگہ کام لیا ہے یہ ہے کہ قرآن میں اکثر ایسے موقعوں پر جن سے علما معجزے کو ثابت کرتے ہیں لفظِ "آیۃ" آیا ہے، گویا معجزہ کو قرآنی اصطلاح میں "آیت" کہتے ہیں۔

[1] الإسراء: ۹۳ [2] طٰہٰ: ۱۳۳

....

یہ حضرات اہلِ فطرت کہتے ہیں کہ یہ صرف دقیانوسی علما کا اختراع ہے کہ لفظِ ''آیت'' کو بمعنی معجزے لیتے ہیں ''آیت'' کتابِ الٰہی کے ایک جملے کو بھی تو کہتے ہیں تو ان موقعوں پر جہاں علما آیت کو بمعنی معجزہ لیتے ہیں، ہم اس کو بمعنی جملہ کلامِ الٰہی کیوں نہیں لے سکتے؟ جب ایک لفظ کے دو معنی ہیں تو کسی دلیل سے ایک معنی کو کیوں اختیار نہیں کر سکتے؟

وہ دلیل وہی آیات ہیں جن سے معجزے کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ لفظِ ''آیۃ'' کا استعمال بمعنی ''آیت'' کتاب اللہ میں شائع و ذائع ہے، مثلاً:

﴿یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ﴾[1] ﴿سُوْرَةٌ اَنْزَلْنٰهَا وَفَرَضْنٰهَا وَاَنْزَلْنَا فِیْهَآ اٰیٰتٍۭ بَیِّنٰتٍ﴾[2] ﴿هُوَ الَّذِیْ یُنَزِّلُ عَلٰی عَبْدِهٖٓ اٰیٰتٍۭ بَیِّنٰتٍ﴾[3] وغیرہ من الآیات القرآنیۃ.

اس تاویل سے دونوں قسم کی آیتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

- ہم کہتے ہیں کہ اس تاویل سے اس سے زیادہ کوئی فائدہ نہیں کہ:

دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

لفظِ "آیۃ" میں ہی سوائے دو، چار جگہ کے یہ گنجائش نہیں کہ اس کو بمعنی کلامِ الٰہی لیا جاوے۔ ہم وہ مواقع گنائیں گے جہاں "آیۃ" کو بمعنی کلامِ الٰہی نہیں لے سکتے، بلکہ وہاں بمعنی معجزہ ہی لے سکتے ہیں۔

- اس کے علاوہ ہر جگہ معجزات کو "آیۃ" ہی سے نہیں تعبیر کیا گیا، بلکہ دوسرے ایسے صریح عنوانات سے بیان کیا گیا ہے جن میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں، ان میں تاویل کرنا مترادف ہے تحریف کا، اور تحریف سے اسہل یہ ہے کہ صریح انکار کر دیا جائے۔

ہمارے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تاویل بے کار ہے، سوائے چند مواقع کے کام نہیں دیتی، اور آیات مشتبہ معجزات موجود ہیں تو لفظِ "آیۃ" کے دو معنوں میں سے ترجیح اسی معنی کو ہو سکتی ہے جو علما نے مراد لیا ہے۔ رہی وہ آیتیں جن کو نفی معجزات کے لیے پیش کیا گیا ہے، ان

---

[1] آل عمران: ۱٦٤ [2] نور: ۱ [3] حدید: ۹

....

کے صحیح معنی ہم بیان کریں گے جس سے کہیں تعارض لازم نہ آئے گا۔ ہم اس مضمون کو کسی قدر شرح وبسط کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اس طرح کہ اول بتاتے ہیں کہ لفظ ''آیت'' کا استعمال از روئے لغت کس معنی میں ہے؟ اور قرآن پاک میں کن کن معنوں میں آیا ہے؟ پھر مذکورہ ساتوں آیتوں کے متعلق بالتفصیل گفتگو کریں گے کہ ان سے معجزات کی نفی ثابت ہوتی ہے یا کیا؟

• ''غیاث اللغات'' میں ہے: ''آیت'': نشان وعلامت۔

اور ''صراح'' میں ہے: ''آیت'': نشان، ویک سخن تمام از قرآن، وجماعت حروف از روئے، آیة الرجل: شخصہ، یعنی ''آیت'' کے معنی ہیں علامت، اور ایک جملہ قرآن کا، اور چند حروف قرآن کے، آیہ مرد بمعنی کالبد ومرد۔

اور ''منجد'' (کتاب ہے لغت کی) میں ہے: الآیة: العلامة، ومن الکتاب: کلام منه منفصل بفصل لفظي، العبرة. یعنی آیت کے تین معنی ہیں: علامت اور کتاب کا ایک جملہ جو دوسرے جملے سے علیحدہ ہو کسی لفظی نشان کے ساتھ، اور عبرت۔

• قرآن وحدیث میں بھی لفظِ ''آیة'' تینوں معنوں میں آیا ہے، مثلاً: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّيْٓ اٰيَةً ۭ قَالَ اٰيَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا﴾[1]

یعنی جب حضرت زکریا علیہ السلام کو بیٹا ہونے کی بشارت ملی تو عرض کیا کہ اس کی کوئی علامت مقرر کیجیے جس سے میں سمجھ لوں کہ اب بیٹا ہوگا، تو وحی آئی کہ علامت یہ ہے کہ تمہاری زبان بند ہوجاوے، اور بات نہ کرسکو، مگر اشارے سے۔

یہاں ''آیت'' بمعنی علامت ہے۔

اور مثلاً: ﴿يَتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ﴾[2]

یعنی پڑھتے ہیں آیتیں اللہ کی۔

یہاں ''آیت'' بمعنی جملہ کتاب ہے۔

---

[1] آل عمران: ۴۱ [2] آل عمران: ۱۱۳

اور مثلاً: ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ اٰيَةً﴾[1]
فرعون کے غرق کے قصے میں ہے کہ ہم تیری لاش کو نکال کر لوگوں کو دکھلائیں گے، تا کہ تو ان کے لیے عبرت ہو۔ یہاں "آیۃ" بمعنی عبرت ہے۔

• اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں لفظِ آیۃ کہیں معجزے کے لیے آیا ہے، اور کہیں جملہ ہائے قرآنی کے لیے، ہمارے مخاطبین اہلِ فطرت نے یہ کیا کہ جہاں لفظِ آیۃ نفی کے ساتھ آیا ہے اس سے مراد معجزہ لیا ہے، اور جہاں اثبات کے ساتھ آیا اس سے مراد آیاتِ قرآنی لیں۔

ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تصرف بے جا ہے، اور کلامِ الٰہی کی تحریف ہے، نہ اس کی ان کے پاس کوئی دلیل ہے، نہ کلامِ الٰہی میں اس کی گنجائش ہے، بلکہ کلامِ الٰہی ہی اس کو رد کرتا ہے، نہ اس سے وہ تعارض اٹھتا ہے جس کی آڑ میں انھوں نے یہ تحریف کی ہے، اور دلیل میں جو سات آیتیں انھوں نے پیش کی ہیں ان کے متعلق مفصل کلام آگے آتا ہے۔

• بیان اس کا یہ ہے کہ قرآن میں لفظِ "آیۃ" یا "آیات" چار طریق پر آیا ہے:
۱- کہیں بمعنی معجزہ۔
۲- اور کہیں بمعنی کلامِ الٰہی، جس کو عرف میں "آیت" کہتے ہیں۔
۳- اور کہیں اس طریق سے کہ معجزہ یا کلامِ الٰہی دونوں کو محتمل ہے۔
۴- اور کہیں بمعنی مطلق نشانیِ قدرت جو از قبیلِ معجزہ نہیں، جیسے:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۝﴾[2]

ترجمہ: بے شک آسمان وزمین کی پیدائش میں اور رات ودن کی لوٹ پوٹ میں (قدرت کی) نشانیاں ہیں عقل والوں کے لیے۔

---
[1] یونس: ۹۲ [2] آل عمران: ۱۹۰

....

اور ﴿وَفِي الْاَرْضِ اٰيٰتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ ۝ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ﴾[1]
ترجمہ: زمین میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لیے اور تمہارے وجود میں۔

اس معنی میں "آیۃ" کا استعمال قرآن میں بکثرت ہے، مگر ہم ایسے موقعوں سے اس وقت بحث نہیں کرتے، کیوں کہ ہم کو مخاطبین سے ان موقعوں پر کچھ اختلاف نہیں، نشانی ہی کے معنی وہ لیتے ہیں اور نشانی ہی کے معنی ہم لیتے ہیں۔

اس وقت ہم صرف ان ہی مذکورہ تین قسم کے مواقع سے بحث کریں گے، کیوں کہ ہمارے مخاطبین نے ان ہی میں تصرف بے جا کیا ہے، اور ان تینوں میں سے بھی ان مواقع کو چھوڑے دیتے ہیں جن میں لفظِ "آیت" معجزہ اور کلام الٰہی دونوں کو محتمل ہے، کیوں کہ ایسے موقعوں پر ہم کو اور مخاطبین کو دونوں کو اپنے موافق معنی مراد لینے کی گنجائش ہے، مثلاً:

﴿كَذٰلِكَ اَتَتْكَ اٰيٰتُنَا فَنَسِيْتَهَا﴾[2]
ترجمہ: اسی طرح تیرے پاس ہماری آیتیں آئی تھیں، پھر تو ان کو بھول گیا۔

یعنی آیاتِ قرآنی تیرے سامنے پڑھی گئی تھیں، مگر تو نے توجہ نہ کی، یا یہ معنی ہوں کہ معجزات تجھے دکھائے گئے، مگر تو نے ان کی تصدیق نہ کی۔

اور ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ بِاٰيٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُوْنَ ۝﴾[3]
ترجمہ: اور وہ لوگ جو اپنے پروردگار کی آیتوں پر ایمان لاتے ہیں

یہاں بھی معجزات اور آیاتِ قرآنی دونوں مراد لی جاسکتی ہیں۔

• اب ہماری گفتگو صرف دو قسم کے موقعوں سے رہی، ایک وہ جہاں لفظِ "آیت" بمعنی معجزہ آیا ہے، اور ایک وہ جہاں لفظِ "آیت" بمعنی جملۂ کلامِ الٰہی آیا ہے۔ مخاطبین اثبات کے موقعوں پر جملہ ہائے کلامِ الٰہی مراد لے لیتے ہیں اور نفی کے موقعوں پر معجزات۔

ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اثبات کے ہر موقع پر جملہ ہائے کلامِ الٰہی نہیں مراد لے سکتے۔

---
[1] الذاریات: ۲۰ [2] طٰہٰ: ۱۲۶ [3] المؤمنون: ۵۸

....

بہت سے موقعوں پر لفظِ ''آیت'' سے معجزہ ہی مراد لینا پڑے گا تو معجزے کا ثبوت ہوگا۔ جب معجزے کا ثبوت ہوگا تو ان آیتوں سے جن سے مخاطبین نے بزعم خود معجزات کی نفی ثابت کی ہے تعارض بحال رہے گا، اور ان کی تطبیق غلط ٹھہرے گی، اور وہ تطبیق صحیح ہوگی جس کو ہم بیان کریں گے۔

• وہ آیتیں جن میں لفظِ ''آیت'' سے مراد معجزہ ہی لینا پڑتا ہے یہ ہیں:

۱- ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (الی قولہ تعالیٰ) ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الی آخر الآیۃ)[1]

ان آیتوں میں حضرت عزیر علیہ السلام کا قصہ مذکور ہے۔ ترجمے کا حاصل یہ ہے کہ وہ گزرے ایک بستی (بابل) پر جو (بخت نصر بادشاہ کے ظلم سے) بالکل ویران ہوگئی تھی تو انھوں نے کہا کہ اب یہ بستی کیا آباد ہو سکتی ہے؟ تو حق تعالیٰ نے ان کی روح قبض کرلی، اور سو برس کے بعد ان کو پھر زندہ کیا، اور پوچھا: تم یہاں کتنے دن رہے؟ عرض کیا: ایک پورا دن یا دن کا کچھ حصہ رہا ہوں، فرمایا: سو برس رہے ہو، دیکھو کہ تمہارا گدھا سواری کا مر کر گل سڑ گیا، مگر کھانا تمہارے ساتھ کا ویسا ہی موجود ہے، اور دیکھو ہم گدھے کی ہڈیوں کو کس طرح کھڑا کرتے ہیں؟ اور اس کا گوشت پوست سب درست کیے دیتے ہیں، چناں چہ ایسا ہی ہوا۔

اس قصے میں لفظِ ''آیۃ'' آیا ہے کہ ہم تم کو نشانی قدرت کی بنائیں گے۔ یہاں ''آیۃ'' سے کلامِ الٰہی کسی طرح مراد نہیں، اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ تم کو کلامِ الٰہی بنا دیں گے، بلکہ یقیناً یہ معنی ہیں کہ تمہاری ان حالتوں پر جو تم پر گزریں اپنی قدرت کی نشانی بنا دیں گے، اور یہ حالتیں کہ سال بھر تک مردہ رہیں، پھر زندہ ہوں، اور کھانا ذرا نہ بگڑے، اور گدھا سڑ گل کر پھر زندہ ہو، سب خرقِ عادت (معجزہ) ہیں۔

۲- اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قصے میں ہے:

---

[1] البقرۃ: ۲۵۹

﴿وَرَسُوْلًا اِلٰی بَنِیْ اِسْرَآءِیْلَ اَنِّیْ قَدْ جِئْتُکُمْ بِاٰیَۃٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ اَنِّیْ اَخْلُقُ لَکُمْ مِّنَ الطِّیْنِ کَھَیْئَۃِ الطَّیْرِ﴾ الی قولہ ﴿وَجِئْتُکُمْ بِاٰیَۃٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوْنِ﴾[1]

ترجمہ: حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عیسیٰ علیہ السلام رسول ہوں گے بنی اسرائیل کی طرف، اور ان سے یوں کہیں گے کہ میں تمہارے پاس معجزے لے کر آیا ہوں کہ میں مٹی کی صورت پرندے کی بناتا ہوں، اور اس میں پھونک مارتا ہوں تو وہ جان دار پرندہ ہوتا ہے حق تعالیٰ کے حکم سے، اور اندھے مادر زاد کو اچھا کرتا ہوں، اور کوڑھی کو اچھا کرتا ہوں (صرف ہاتھ لگا کر) اور مردے کو زندہ کرتا ہوں حق تعالیٰ کے حکم سے، اور جو کچھ تم گھر سے کھا کر آؤ اور جو کچھ گھر میں چھوڑ کر آؤ بتا سکتا ہوں۔

یہاں "آیۃ" کا لفظ ہے جس کا ترجمہ جملہ کلام الٰہی ہرگز نہیں ہوسکتا، یقیناً معجزہ ہی کے معنی میں ہے، کیوں کہ ﴿اَنِّیْ اَخْلُقُ﴾ ترکیب میں بدل ہے آیۃ سے یعنی بیان ہے آیۃ کا، اور یہ سب معجزات ہیں۔

۳- اور قصہ نزول مائدہ میں ہے:

﴿تَکُوْنُ لَنَا عِیْدًا لِّاَوَّلِنَا وَاٰخِرِنَا وَاٰیَۃً مِّنْکَ﴾[2]

یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے نزولِ مائدہ کے لیے دعا مانگتے ہوئے کہا کہ ہمارے اوپر مائدہ اتاریے کہ وہ ہمارے اولین وآخرین کے لیے خوشی کا باعث اور آپ کی طرف سے معجزہ ہوگا۔

یہاں بھی "آیت" بمعنی کلام الٰہی نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ظاہر ہے، بلکہ یقیناً بمعنی معجزہ ہے۔

۴- اور ﴿هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ تَاْتِيَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ يَاْتِيَ رَبُّكَ اَوْ يَاْتِيَ بَعْضُ اٰيٰتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَاْتِيْ بَعْضُ اٰيٰتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا﴾[3]

ترجمہ: کفار نہیں انتظار کرتے ہیں، مگر اس کا کہ ان کے پاس فرشتے آویں، یا حق تعالیٰ خود

---

[1] آل عمران: ۴۹-۵۰ [2] المائدہ: ۱۱۴ [3] الأنعام: ۱۵۸

....

آویں، یا بعض نشانیاں حق تعالیٰ کی آویں۔

ظاہر ہے کہ اس آیت میں ''آیات'' سے مراد آیاتِ قرآنی نہیں ہیں، کیوں کہ قرآن کی آیتیں تو کفار کے سامنے اترتی ہی نہیں، اور یہ آیت خود بعض آیات کا مصداق ہے، بلکہ مراد کوئی خارقِ عادت (معجزہ) ہے، جس کی تفسیر حدیث میں "دابة الأرض" آئی ہے جو قیامت کے قریب نکلے گا۔

۵- اور ﴿هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً﴾[۱]

حضرت صالح علیہ السلام سے جب کفار نے مطالبہ کیا کہ ﴿ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا اِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ﴾[۲]

یعنی کوئی معجزہ دکھاؤ اگر تم پیغمبر ہو۔ ظاہر ہے کہ اس مطالبے میں بھی ''آیت'' کا لفظ ہے، اس سے بھی مراد معجزہ ہی ہے، کیوں کہ حضرت صالح علیہ السلام آیاتِ کلامِ الٰہی تو ان کو سناتے ہی تھے، اور جواب میں تو آیت سے مراد معجزہ ہی ہے، کیوں کہ ناقة اللّٰہ کو ''آیت'' فرمایا ہے۔

۶- اور قصۂ فرعون میں ہے:

﴿قَالَ اِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِاٰيَةٍ فَاْتِ بِهَآ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ○ فَاَلْقٰى عَصَاهُ فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِيْنٌ ○ وَّ نَزَعَ يَدَهٗ فَاِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنّٰظِرِيْنَ ○﴾[۳]

یعنی کہا فرعون نے کہ اگر تم کوئی معجزہ لائے ہو تو پیش کرو، تو موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا زمین پر ڈال دیا، وہ فوراً اژدھا بن گیا، اور اپنے ہاتھ کو گریبان میں ڈال کر نکالا تو وہ نہایت درجہ روشن تھا۔

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہاں لفظِ ''آیت'' سے مراد کلامِ الٰہی ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کوئی آیت پڑھتے، عملی معجزہ کیوں دکھایا؟ معلوم ہوا کہ عملی معجزے ہی کا مطالبہ تھا، اور وہی دکھایا گیا۔

---

[۱] الأعراف: ۷۳ [۲] الأعراف: ۷۷ [۳] الأعراف: ۱۰۶-۱۰۸

....

دیگر مقامات پر حق تعالیٰ نے خود معجزاتِ موسوی کی نسبت ''آیات'' کا لفظ اطلاق فرمایا ہے:

۷- ﴿بِاٰیٰتِنَآ اَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَکُمَا الْغٰلِبُوْنَ۝﴾[۱]

۸- ﴿فَلَمَّا جَآءَتْھُمْ اٰیٰتُنَا مُبْصِرَۃً قَالُوْا ھٰذَا سِحْرٌ مُّبِیْنٌ۝﴾[۲]

۹- ﴿فَاَرْسَلْنَا عَلَیْھِمُ الطُّوْفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ اٰیٰتٍ مُّفَصَّلٰتٍ﴾[۳]

۱۰- ﴿وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰی بِاٰیٰتِنَآ اِلٰی فِرْعَوْنَ وَ مَلَا۠ئِہٖ﴾[۴]

۱۱- ﴿وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسٰی تِسْعَ اٰیٰتٍ بَیِّنٰتٍ﴾[۵]

۱۲- ﴿وَ لَقَدْ اَرَیْنٰہُ اٰیٰتِنَا کُلَّھَا فَکَذَّبَ وَ اَبٰی ۝﴾[۶]

۱۳- ﴿وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰی بِاٰیٰتِنَآ اِلٰی فِرْعَوْنَ وَمَلَا۠ئِہٖ﴾[۷]

۱۴- ﴿فَلَمَّا جَآءَھُمْ مُّوْسٰی بِاٰیٰتِنَا بَیِّنٰتٍ﴾[۸]

۱۵- ﴿فَلَمَّا جَآءَھُمْ بِاٰیٰتِنَآ اِذَا ھُمْ مِّنْھَا یَضْحَکُوْنَ۝﴾[۹]

۱۶- ﴿وَمَا نُرِیْھِمْ مِّنْ اٰیَۃٍ اِلَّا ھِیَ اَکْبَرُ مِنْ اُخْتِھَا﴾[۱۰]

ان میں کسی ایک جگہ بھی لفظِ ''آیت'' سے مراد کلامِ الٰہی نہیں ہوسکتا، بلکہ معجزاتِ عملیہ موسویہ مراد ہیں، جیسا کہ ظاہر ہے۔

۱۷- اور قصۂ فرعون میں ساحروں کا قول نقل فرمایا ہے: ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاٰیٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا﴾[۱۱]

ترجمہ: جادوگروں نے فرعون کے جواب میں کہا کہ تجھے غصہ اسی بات پر تو آیا ہے کہ ہم اپنے پروردگار کی آیتوں پر ایمان لے آئے جب وہ ہمارے سامنے آگئیں۔

---

[۱] القصص: ۳۵ [۲] النمل: ۱۳ [۳] الأعراف: ۱۳۳ [۴] الزخرف: ٤٦ [۵] الإسراء: ۱۰۱
[۶] طٰه: ٥٦ [۷] الزخرف: ٤٦ [۸] سورہ القصص: ۳٦ [۹] الزخرف: ٤٧ [۱۰] الزخرف: ٤٨
[۱۱] الأعراف: ۱۲٦

یہاں ''آیات'' سے مراد سوائے معجزاتِ موسوی کے کچھ نہیں ہوسکتا، اور کلامِ الٰہی کسی طرح مراد نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ساحرانِ فرعون کے سامنے توریت شریف کی آیتیں نہیں پڑھی گئی تھیں۔ توریت شریف اس وقت نازل بھی نہ ہوئی تھی، اس وقت سوائے اس کے کہ انھوں نے معجزۂ موسوی دیکھا تھا، کوئی دلیل ان کے سامنے نہ تھی، اسی کی نسبت ''آیات'' کا لفظ کہا۔

۱۸- اور ﴿قَالُوْا مَهْمَا تَاْتِنَا بِهٖ مِنْ اٰيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِيْنَ۝﴾[1]

یعنی فرعونیوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ تم جو کوئی معجزہ بھی دکھاؤ گے، تا کہ ہم پر جادو کرو، ہم اس پر ایمان نہیں لائیں گے۔ یہاں بھی ''آیت'' کا لفظ ہے، جس کے معنی کلامِ الٰہی کے ہرگز نہیں ہوسکتے، کیوں کہ توریت شریف بعدِ غرقِ فرعون نازل ہوئی، ضرور ''آیۃ'' بمعنی معجزہ ہے۔

۱۹- اور ﴿وَمَا مَنَعَنَآ اَنْ نُّرْسِلَ بِالْاٰيٰتِ اِلَّآ اَنْ كَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلُوْنَ وَاٰتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوْا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْاٰيٰتِ اِلَّا تَخْوِيْفًا۝﴾[2]

ترجمہ: نہیں روکا ہم کو آیات (معجزات) کے بھیجنے سے، مگر اس نے کہ ان کو پہلے لوگوں نے جھٹلایا، اور ہم نے قومِ ثمود کو ناقہ کھلا ہوا معجزہ دیا تھا تو انھوں نے اس پر ظلم کیا، اور نہیں بھیجتے ہیں ہم آیات (معجزات) کو مگر ڈرانے کے لیے۔

اس آیتِ قرآنی میں ''آیات'' سے مراد کلامِ الٰہی ہرگز نہیں لے سکتے، جیسا کہ بندشِ الفاظ صاف بتاتی ہے۔ ادنیٰ مس رکھنے والا کلام سے سمجھ سکتا ہے۔

۲۰- اور ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى تِسْعَ اٰيٰتٍۭ بَيِّنٰتٍ فَسْئَلْ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهٗ فِرْعَوْنُ اِنِّيْ لَاَظُنُّكَ يٰمُوْسٰى مَسْحُوْرًا۝﴾[3]

ترجمہ: اور ہم نے دیں موسیٰ کو نو آیتیں بہت کھلی ہوئی، پس پوچھو بنی اسرائیل سے کہ موسیٰ (وہ

---

[1] الأعراف: ۱۳۲ [2] الإسراء: ۵۹ [3] الإسراء: ۱۰۱

آیتیں لے کر) ان کے پاس آئے تو فرعون نے کہا کہ اے موسیٰ! میں سمجھتا ہوں کہ تم پر جادو کیا گیا ہے۔

یہاں بھی ''آیات'' سے مراد سوائے معجزات کے کچھ نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اگر آیاتِ کتاب اللہ مراد لیں تو توریت شریف فرعون کے سامنے نہیں اتری تھی، جیسا کہ تاریخ شاہد ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ توریت شریف میں صرف نو آیتیں نہ تھیں۔ ''آیات'' سے مراد یقیناً نو معجزات ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیے گئے تھے جن کو حق تعالیٰ نے اسی وقت جتا دیا تھا جب کہ موسیٰ علیہ السلام کو نبوت دی تھی جس کا بیان اس آیت میں ہے: ﴿فِیْ تِسْعِ اٰیٰتٍ اِلٰی فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهٖ﴾[1]

۲۱- اور ﴿اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَالرَّقِیْمِ كَانُوْا مِنْ اٰیٰتِنَا عَجَبًا﴾[2]

ترجمہ: کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ اصحابِ کہف ہماری نشانیوں میں سے کچھ تعجب کے قابل تھے۔

یہاں بھی ''آیات'' سے مراد آیاتِ کتاب اللہ نہیں ہیں، کیوں کہ اصحابِ کہف کو آیاتِ کتاب اللہ کہنا کیا معنی؟ اور مطلقِ نشانِ قدرت بھی مراد نہیں، کیوں کہ ان کی حالت آگے خود بیان فرمائی ہے کہ وہ غار میں جا کر چھپے، اور تین سو برس تک مردوں کی طرح پڑے رہے، اس کے بعد حق تعالیٰ نے ان کو اٹھایا، اور ان کو یہ بھی اندازہ نہ ہوا کہ ہم کو یہاں کتنی دیر ہوئی، حتیٰ کہ آپس میں کہنے لگے کہ ہم کو یہاں ایک دن یا ایک دن کا کچھ حصہ لگا ہوگا، پھر حق تعالیٰ نے ان کو وہیں پوشیدہ کر دیا، اور لوگوں نے اس جگہ بطور یادگار ایک مسجد بنا دی۔

آیتِ مذکورہ میں ان حالتوں کو ''آیات اللہ'' میں داخل کیا گیا، چناں چہ حق تعالیٰ نے خود ہی ان کی حالتوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: ﴿ذٰلِكَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰهِ﴾[3] یعنی یہ حالتیں اللہ تعالیٰ کی نشانیاں ہیں، اور یہ سب خارقِ عادت ہیں، ورنہ ان کی کیا تخصیص ہے؟ ہر شخص بلکہ ہر چیز آیت اللہ یعنی نشانِ قدرت ہے۔ تو ''آیات'' سے مراد خارقِ عادت حالت

[1] النمل: ۱۲ [2] الکہف: ۹ [3] الکہف: ۱۷

ہوئی، اسی کو معجزہ یا کرامت کہتے ہیں، چوں کہ اصحابِ کہف نبی نہ تھے، اس وجہ سے کرامت کہا جائے گا۔

۲۲- اور ﴿وَلِنَجْعَلَهٗۤ اٰيَةً لِّلنَّاسِ﴾[1] یہ سورۂ مریم کی آیت ہے۔

جب مریم رضی اللہ عنہا کے پاس فرشتہ آیا، اور کہا کہ میں نفخ روح کروں گا جس سے تمہارے بچہ پیدا ہوگا، تو انھوں نے تعجب کیا کہ میں کنواری ہوں، میرے بچہ کیسے ہوگا؟ تو فرشتے نے کہا: حق تعالیٰ کا اسی طرح حکم ہے، فرمایا ہے کہ مجھے ایسا کرنا آسان[2] ہے، اور مجھے ان کو لوگوں کے لیے نشانی قدرت کی بنانا ہے۔ ظاہر ہے کہ لفظِ "آیت للناس" سے آیتِ کلام الٰہی مراد نہیں ہوسکتی، بلکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آیت فرمایا گیا ہے، بلحاظ ان حالات کے کہ وہ بلا باپ کے پیدا ہوئے، اور پیدا ہوتے ہی بولنے لگے، اور یہ سب خارقِ عادت (معجزات) ہیں۔

۲۳- اور ﴿مِنْ غَيْرِ سُوْٓءٍ اٰيَةً اُخْرٰى﴾[3]

یہ سورۂ طٰہٰ کی آیت ہے، اور یدِ بیضا کے متعلق ہے۔ یہاں بھی آیتِ کلامِ الٰہی مراد نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، بلکہ معجزہ مراد ہے۔

۲۴- اور موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے فرمایا:

قَدْ جِئْنٰكَ بِاٰيَةٍ مِّنْ رَّبِّكَ﴾[4]

یعنی (موسیٰ وہارون علیہما السلام) ہم دونوں تیرے پاس معجزہ لے کر آئے ہیں۔

یہاں بھی آیتِ کتاب اللہ مراد نہیں، کیوں کہ توریت اس وقت نہیں اتری تھی، بلکہ معجزۂ عصا اور یدِ بیضا مراد ہے۔

۲۵- اور ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهٗۤ اٰيَةً﴾[5]

---

[1] مریم: ۲۱

[2] یہاں سے معجزہ کی حقیقت کا ثبوت ہے کہ وہ حق تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے بلا واسطہ اسباب کے۔

[3] طٰہٰ: ۲۲ [4] طٰہٰ: ۴۷ [5] المؤمنون: ۵۰

ترجمہ: کیا ہم نے ابنِ مریم اور اس کی ماں کو آیت

یہاں بھی آیتِ کتاب اللہ مراد نہیں، کیوں کہ اس کا حکم مریم رضی اللہ عنہا اور ابنِ مریم علیہ السلام پر کیا معنی؟ بلا شک وشبہ مریم رضی اللہ عنہا اور ابن مریم علیہ السلام مراد ہیں، بلحاظ اس خارقِ عادت کے مریم رضی اللہ عنہا کو بلا مرد کے حمل ہوا، اور ابنِ مریم بلا باپ کے پیدا ہوئے، اور فوراً بولنے لگے۔

۲۶- اور ﴿فَاَنْجَیْنٰهُ وَ اَصْحٰبَ السَّفِیْنَةِ وَ جَعَلْنٰهَاۤ اٰیَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ۝﴾[1]

یعنی نجات دی ہم نے نوح علیہ السلام کو اور کشتی والوں کو طوفان سے، اور اس کشتی کو ہم نے تمام جہان کے لیے آیت بنایا۔

یہاں بھی ''آیت'' بمعنی کلام نہیں ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔

۲۷- اور ﴿فَاَنْجٰىهُ اللّٰهُ مِنَ النَّارِ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ۝﴾[2]

یہ آیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں ہے کہ ان کو حق تعالیٰ نے آگ سے بچالیا۔ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس میں نشانیاں ہیں ایمان والوں کے لیے۔ یہاں ''آیت'' سے مراد کلامِ الٰہی نہیں، بلکہ معجزۂ آگ کے برداً وسلاماً ہونے کا مراد ہے۔

۲۸- اور ﴿لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰیٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى۝﴾[3]

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شبِ معراج میں حق تعالیٰ کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔ یہاں بھی آیاتِ قرآنی مراد نہیں، کیوں کہ شبِ معراج میں کوئی آیت نہیں اتری تھی، نیز آیاتِ قرآنی سننے کی یا پڑھنے کی چیزیں ہیں دیکھنے کی چیزیں نہیں، بلکہ مراد وہ چیزیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شبِ معراج میں سدرۃ المنتہیٰ کے پاس دیکھیں، حضرت جبریل علیہ السلام کو اصلی صورت میں، اور دیگر فرشتوں کو، اور بہت سے عجائباتِ قدرت کو، اور یہ سب خارقِ عادت ہیں جس کو معجزہ کہتے ہیں۔

۲۹- اور ﴿وَاِنْ یَّرَوْا اٰیَةً یُّعْرِضُوْا وَ یَقُوْلُوْا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ۝﴾[4]

ترجمہ: اگر کفار کوئی معجزہ (مثل شق القمر وغیرہ) دیکھیں تو منہ پھیر لیں، اور کہیں کہ یہ ختم ہو جانے

---

[1] العنکبوت: ۱۵ [2] العنکبوت: ۲۴ [3] النجم: ۱۸ [4] القمر: ۲

والا جادو ہے۔

یہاں بھی لفظِ "آیت" سے آیتِ قرآنی مراد نہیں، کیوں کہ آیتِ قرآنی سننے اور پڑھنے کی چیز ہے، دیکھنے کی چیز نہیں۔

۳۰-اور ﴿وَلَقَدْ تَّرَكْنٰهَآ اٰيَةً فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ۝﴾[1]

ترجمہ: چھوڑ دیا ہم نے اس کو (کشتیِ نوح علیہ السلام کو) آیت، پس ہے کوئی سمجھنے والا۔

یہاں بھی "آیت" بمعنی کلامِ الٰہی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ کشتی کا کلامِ الٰہی ہونا کیا معنی؟ بلکہ بمعنی معجزہ ہے کہ پہلے سے طوفانِ عام کی خبر دی گئی، اور کشتی تیار کی گئی، اور ہر حیوان کا ایک جوڑا اس میں رکھا گیا، اور اتنے بڑے طوفان میں وہ محفوظ رہی۔ یہ سب حضرت نوح علیہ السلام کا معجزہ تھا۔

قرآن شریف میں ایسے مواقع اور بھی ملیں گے جن میں لفظِ "آیت" بمعنی معجزہ ہے، مگر ہم تیس کی تعداد کو کافی سمجھ کر اسی پر بس کرتے ہیں۔ ان آیاتِ قرآنی میں سے کسی میں بھی لفظِ "آیت" بمعنی کلامِ الٰہی نہیں لے سکتے، جیسا کہ ہم ہر ایک آیت کے تحت میں کہتے چلے آئے ہیں، بلکہ بلا شک وشبہ بمعنی معجزہ ہے، اور بطریقِ اثبات معجزہ ہے، نہ کہ بطریقِ نفی۔

• اب ہمارے مخاطبین کو کوئی مفر نہیں اس سے کہ معجزات کو قرآن سے ثابت مانیں، اور اپنے اس قول سے رجوع کریں کہ قرآن سے معجزات کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، بلکہ نفی ہوتی ہے، جس کی تائید میں انہوں نے بزعمِ خود سات آیتیں پیش کی تھیں۔

• جب ان تیس آیتوں سے معجزۂ عملی کا ثبوت ہوا تو جو طریقہ تطبیق کا ہمارے مخاطبین نے آیاتِ سبعہ نافیہ معجزات کے، اور آیاتِ مثبتہ معجزات کے درمیان میں اختیار کیا تھا کہ جن آیتوں سے نفی ثابت ہوتی ہے مراد لفظِ "آیت" سے معجزہ ہے، اور جن آیات سے اثبات ہوتا ہے، ان میں لفظِ "آیت" سے مراد آیاتِ کتابِ الٰہی ہیں، یہ طریقہ صحیح نہ رہا، کیوں کہ ان تیس آیاتِ مذکورہ میں کسی طرح گنجائش نہیں کہ لفظِ "آیت" سے مراد آیتِ کتابِ الٰہی لی جاوے تو

---

[1] القمر: ۱۵

مدعا ان کا (یعنی نفیِ معجزات) ثابت نہ ہوا، اور تعارض بین الآیات بحال رہا۔

ایسے موقعوں پر ہم ان کو رائے دیتے ہیں کہ قاعدۂ مسلمہ بین العقلا "لکل فن رجال" پر عمل کیا کریں، اور جو کام ان کے کرنے کا نہیں ہے اس میں دخل نہ دیا کریں، بلکہ اس کو اس فن کے جاننے والوں پر چھوڑ دیا کریں۔ اگر یہ عربی کا جملہ ان کی سمجھ میں نہ آوے تو اپنے تسلیم کردہ مسئلہ تقسیمِ عمل ہی پر عمل کرلیا کریں۔

کبھی ایک حاکم ادنی مجسٹریٹ سے لے کر اعلیٰ جج، اور لیفٹننٹ گورنر، اور وائسرائے تک ایک معمولی ڈاکٹر کے حکم میں دخل نہیں دیتا دیکھا ہوگا کہ بعض دفعہ ڈاکٹر نے ذرا دیر میں بڑے سے بڑے مجسٹریٹ کو دماغ خراب ہو جانے کا حکم لگا کر نکلوا دیا۔ تقسیمِ عمل کا مسئلہ آج کل بالکل مسلمہ مسئلہ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کو صرف دنیا ہی تک محدود نہ کیجیے، دین میں بھی اس سے کام لیجیے، اور دنیا کے کام آپ کیجیے، اور دین کے کام علما پر چھوڑ دیجیے۔ جب علما کو کوئی عدالتی کام پیش آتا ہے، تو وہ اس کو جزءاً وکلاً آپ لوگوں کے سپرد کر دیتے ہیں، اسی طرح آپ کو جو دین کا کام پیش آوے آپ اس کو جزءاً وکلاً علما کے سپرد کیجیے، یا خود علما کے زمرے میں آجائیے، اور علمِ دین باقاعدہ حاصل کیجیے، تو اس وقت دینی حصے میں آپ بھی شریک ہو جاویں گے، اور اس صورت میں رائے زنی تقسیمِ عمل کے خلاف نہ ہوگی۔

مگر ہم پیشین گوئی کرتے ہیں کہ اس وقت آپ بھی علما ہی کے ہم نوا ہوں گے، اور معجزات سے انکار آپ کی طبیعت سے نکل جائے گا، یہ انکار اسی وقت تک ہے کہ جب تک دین سے جہل ہے، باقاعدہ عالمِ دین بنئے، تب دین میں دخل دیجیے، بدوں باقاعدہ تحصیلِ علمِ دین کے دین میں دخل دینا، اور خود کو اس کا اہل سمجھنا جہلِ مرکب ہے۔

- یہاں تک کی تقریر سے جوابِ الزامی ہوگیا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

....

۱- اہلِ فطرت نے لفظِ ''آیت'' میں من گھڑت معنی کر کے معجزات کی نفی قرآن سے ثابت کی، اور سمجھا کہ اس سے آیاتِ نافیہ اور مشتبہ میں تطبیق ہو گئی، ورنہ تعارض رہے گا۔
۲- ہم نے ثابت کر دیا کہ لفظِ ''آیت'' میں یہ تصرف نہیں چل سکتا، اور تیس آیتیں پیش کیں جن میں اس تصرف کی بالکل گنجائش نہیں۔
۳- جب ان میں اس تصرف کی گنجائش نہیں تو ان سے معجزات کا ثبوت ہوا۔
۴- جب ان سے معجزات کا ثبوت ہوا تو ان آیات سے جن سے اہلِ فطرت نے اپنے زعم میں معجزات کی نفی ثابت کی ہے تعارض بحال رہا۔

تو یہ تصرف تطویل لاطائل اور سعی بے فائدہ رہی، اور اس کا مصداق ہوئی:

کردہ تاویل لفظ بکر را خویش را تاویل کن نے ذکر را

• غرض رفعِ تعارض کی آڑ پکڑ کر تو انکارِ معجزات بالکل بے سود ہے، ان کو انھی تاویلات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو معجزات میں حضراتِ مخاطبین نے کی ہیں، مثلاً: ﴿اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾[1] میں کہ اس کے معنی بیان کیے ہیں کہ ''لاٹھی ٹیک کر پہاڑ پر چڑھ جاؤ'' وغیرہ، جن کو ہم اس باب کے شروع میں بقدرِ ضرورت بیان کر آئے ہیں۔ وہ تاویلات جس قدر لغو ہیں اظہر من الشمس ہے، اس کا بیان بھی ہم وہیں کر چکے ہیں، ان تاویلات کی حقیقت تحریف ہے، جس کو تحریفِ قرآن گوارا ہے وہ ان کو اختیار کرے۔

الحاصل رفعِ تعارض والی تاویل بے سود رہی، اور دیگر تاویلات بھی باطل ہیں، تو ماننا پڑے گا کہ قرآن سے نفیِ معجزات نہیں ہوئی، بلکہ اثباتِ معجزات ہوتا ہے۔ یہ سب جوابِ الزامی کا حاصل ہوا۔

• اب ہم کہتے ہیں کہ جوابِ الزامی سے مخاطبین کے اس دعوے کا ابطال تو ہو گیا ہے کہ (قرآن سے معجزات کی نفی ثابت ہے)، لیکن ناظرین کو یہ الجھن پیدا ہو گئی ہو گی کہ جو تعارض

[1] البقرة: ٦٠

مخاطبین نے آیات میں ثابت کیا تھا، اور اس کے رفع کرنے کے لیے لفظِ ''آیت'' میں تصرف کیا تھا جس کو ہم نے تصرف بے محل اور تاویل القول بما لا یرضی به القائل کہا تھا، اور اس کو بے سود اور بے نتیجہ ثابت کیا، یعنی یہ ثابت کر دیا کہ اس سے وہ تعارض رفع نہیں ہوا، آخر اس تعارض کا دفعیہ کس طرح ہے؟

اس واسطے ہم جوابِ تحقیقی بھی دیتے ہیں جس سے وہ تعارض رفع ہو جائے گا، اور کہیں تصرف بے محل لازم نہ آوے گا، بلکہ بمصداق ''القرآن یفسر بعضه بعضًا'' بہت سی آیتوں سے اس کی تائید ہوگی، اور اصل مسئلہ محقق ہو جائے گا کہ معجزات کا وجود ہی حق ہے، اور قرآن میں کہیں اس کے خلاف نہیں آیا۔

اور چوں کہ اس میں کسی قدر طول ہوگا اس وجہ سے اول اس کا خلاصہ عرض کیے دیتے ہیں، پھر اس کی شرح کریں گے، تا کہ تفصیل بعد الاجمال کا لطف حاصل ہو۔

• وہ خلاصہ یہ ہے کہ:

- جن آیتوں سے معجزات کی نفی ثابت کی گئی ہے، مثلاً وہ سات آیتیں جن کو حضرات مخاطبین نے نفی معجزات کے لیے پیش کیا ہے، ان میں مراد کفار کے فرمائشی معجزات ہیں۔

- اور جن آیات سے معجزات کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً وہ تیس آیتیں جو ہم نے پیش کی ہیں، ان میں مراد وہ معجزات ہیں جن کو حق تعالیٰ نے مناسب وقت پر ظاہر فرمایا۔

حاصل یہ ہوگا کہ معجزاتِ عملیہ کا ہونا ممکن اور واقع ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر ہر شخص کے کہنے کے موافق ہر وقت دکھائے جایا کریں، کیوں کہ معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے، اور حق تعالیٰ علیم وحکیم ہیں، اس کے موقع ومحل کو ان سے بہتر کوئی نہیں جان سکتا۔

• اب اس کی تفصیل سنیے، تفصیل سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیجیے:

۱- معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے جو کسی نبی کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اس کی دلیل کہ معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے یہ آیت ہے:

﴿وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾[1]

ترجمہ: کنکریاں آپ نے نہیں ماریں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ماریں۔

حضور ﷺ کے فعل کو حق تعالیٰ نے اپنا فعل فرمایا۔

نیز بعض تفاسیر پر یہ آیت ہے:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْۢ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ سَدًّا وَّمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾[2]

ترجمہ: کردی ہم نے سامنے ان کے ایک دیوار اور پیچھے ان کے ایک دیوار۔

یہ ہجرت کے قصے کے متعلق ہے کہ کفار نے حضور ﷺ کو مکان میں محصور کر رکھا تھا، اور آمادۂ قتل تھے۔ حضور ﷺ بامرِ الٰہی اسی حالت میں ان کے بیچ میں سے نکل گئے، اس طرح سے کہ تھوڑی سی خاک لے کر اپنے دونوں طرف ڈالتے چلے گئے، اس سے بقدرتِ خداوندی دونوں طرف آڑ ہوتی چلی گئی، اور حضور ﷺ ان کو نظر نہ پڑے۔

۲- اور اس کی دلیل کہ معجزہ نبی کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا جاتا ہے یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو معجزات عطا فرما کر فرمایا:

﴿بِاٰيٰتِنَآ اَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغٰلِبُوْنَ۝﴾[3]

یعنی ان ہمارے معجزات کے ذریعہ سے تم اور تمہارے متبعین غالب ہوں گے۔

یہ مضمون اکثر معجزات کے ساتھ ساتھ وارد ہے، اور یہ بات بہت ہی بدیہی اور ظاہر بھی ہے کہ معجزہ نبی کے صدق ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے، چناں چہ کفار انبیاء علیہم السلام سے معجزات کا مطالبہ اسی واسطے کرتے تھے، چناں چہ فرعون نے موسیٰ علیہ السلام سے اول مطالبہ یہی کیا:

﴿اِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِاٰيَةٍ فَاْتِ بِهَآ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ۝﴾[4]

ترجمہ: تم رسول بن کر آئے ہو تو کوئی معجزہ دکھاؤ اگر تم سچے ہو۔

اور قوم ثمود نے اپنے نبی حضرت صالح علیہ السلام سے مطالبہ کیا کہ:

---

[1] الأنفال: ۱۷ [2] یس: ۹ [3] القصص: ۳۵ [4] الأعراف: ۱۰۶

....

﴿مَآ اَنۡتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثۡلُنَا فَاۡتِ بِاٰیَۃٍ اِنۡ کُنۡتَ مِنَ الصّٰدِقِیۡنَ ○ قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرۡبٌ وَّلَكُمۡ شِرۡبُ يَوۡمٍ مَّعۡلُوۡمٍ ○﴾[1]

ترجمہ: نہیں ہو تم مگر ایک انسان ہمارے جیسے، پس کوئی معجزہ دکھاؤ اگر تم (دعوائے نبوت میں) سچے ہو۔ فرمایا: (معجزہ یہ ہے) کہ یہ اونٹنی ہے (جو پتھر میں سے فوراً پیدا کی گئی) ایک دن کا پانی اس کے واسطے ہے اور ایک دن کا تمہارے لیے۔

معلوم ہوا کہ نبی کا صدق ظاہر ہونے کے لیے معجزہ ظاہر کیا جاتا تھا، اور اسی واسطے اس کا مطالبہ ہوتا تھا۔

- جب کہ معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے، اور ظاہر ہے، اور تمام دنیا کے نزدیک مسلم ہے کہ حق تعالیٰ فاعلِ مختارِ مطلق ہیں تو کسی کو ان کے فعل میں دخل دینے کا کوئی حق نہیں، حتی کہ کسی نبی کو بھی حق نہیں۔

- اور جب کہ یہ بھی مسلم ہے کہ حق تعالیٰ علیم وحکیم بھی ہیں تو ان کے کسی فعل کے کرنے میں یا نہ کرنے میں بے موقع ہونے کے شبہ کی بھی گنجائش نہیں۔

- نتیجہ یہ ہے کہ کسی کو کسی خاص قسم کے معجزے کا مطالبہ کا بلکہ مطلق معجزے کے مطالبہ کا حق نہیں۔ حق تعالیٰ خود ظاہر فرمادیں تو اور بات ہے، اور اگر ظاہر نہ فرمائیں یا دیر میں ظاہر فرمائیں تو کسی کو حق اعتراض کا یا شبہ کا موقع نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے ساڑھے نو سو برس تک تبلیغ کی، اور کفار کے ہاتھ سے ایسی ایذائیں اٹھائیں کہ ان کے سننے سے پتھر بھی موم ہو جائے، لیکن اس پر بھی جب کفار نے طعنہ دیا کہ:

﴿یٰنُوۡحُ قَدۡ جٰدَلۡتَنَا فَاَکۡثَرۡتَ جِدَالَنَا فَاۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَاۤ اِنۡ کُنۡتَ مِنَ الصّٰدِقِیۡنَ ○﴾[2]

---

[1] الشعراء: ۱۵۴، ۱۵۵　[2] هود: ۳۲

....

یعنی اے نوح! تم نے ہم سے جھگڑا کیا، اور اس کو بہت بڑھا دیا، اگر تم سچے ہو تو وہ عذاب لے آؤ جس سے ہمیں ڈراتے ہو۔

تو اس کے جواب میں حضرت نوح علیہ السلام نے اس کے سوا کچھ نہیں فرمایا:

﴿قَالَ اِنَّمَا يَاْتِيْكُمْ بِهِ اللّٰهُ اِنْ شَآءَ وَمَآ اَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ۝﴾[1]

یعنی عذاب کا لانا حق تعالیٰ کے اختیار میں ہے، اگر چاہے گا لائے گا، اور تم کچھ نہیں کر سکتے۔

اس قصے میں معجزے کا ذکر نہیں۔ ہم کو صرف یہ دکھانا ہے کہ حق تعالیٰ کے افعال میں انبیا علیہم السلام کو بھی مجالِ دم زدن نہیں۔

معجزے کے متعلق لیجیے سورۂ ابراہیم میں بعض انبیا علیہم السلام کا قصہ مذکور ہے، انھوں نے قوم کو تبلیغ کی، اور دلائل سے اپنی حقانیت ثابت کردی، قوم نے کہا:

﴿اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ۝﴾[2]

یعنی تم بھی ہم جیسے آدمی ہی ہو، چاہتے ہو کہ ہم کو ہمارے آبا کے معبودوں سے پھیر دو تو کوئی کھلا ہوا معجزہ دکھاؤ۔

تو حضرات انبیا علیہم السلام فرماتے ہیں:

﴿مَا كَانَ لَنَآ اَنْ نَّاْتِيَكُمْ بِسُلْطٰنٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾[3]

یعنی ہم سے نہیں ہو سکتا کہ کوئی دلیل (معجزہ) تم کو دکھاویں بلا حکم حق تعالیٰ کے۔

اس سے صاف ثابت ہے کہ معجزہ نبی کا بھی اختیاری فعل نہیں۔ اس کی تصریح خود حق تعالیٰ نے سورۂ رعد میں صاف الفاظ میں فرمادی ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُوْلٍ اَنْ يَّاْتِيَ بِاٰيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾[4]

یعنی کسی رسول سے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی معجزہ دکھائے بلا اذن حق تعالیٰ کے۔

---

[1] هود: ۳۳ [2] ابراهيم: ۱۰ [3] ابراهيم: ۱۱ [4] الرعد: ۳۸

سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ نبی کا کام صرف تبلیغ ہے، یعنی احکامِ الٰہی کا پہنچا دینا، نہ وہ عذاب لا سکتا ہے، اور نہ وہ کوئی معجزہ بلا اذن حق تعالیٰ کے دکھا سکتا ہے، نہ معجزے سے علاوہ اس کے کام لے سکتا ہے جس کے لیے حق تعالیٰ نے اجازت دی ہو۔

دیکھو! حضرت موسیٰ علیہ السلام کو معجزۂ عصا عطا ہوا تھا جو ان کی حفاظت کرتا، اور سوتے میں بھی آپ کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتا تھا، حالاں کہ فرعون آپ کی جان کا دشمن تھا، جس نے کہا تھا:

﴿ذَرُوْنِيْٓ اَقْتُلْ مُوْسٰى وَلْيَدْعُ رَبَّهٗ﴾[1]

یعنی ٹھہرو میں موسیٰ کو قتل کیے دیتا ہوں۔

اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

﴿اِنِّيْ عُذْتُ بِرَبِّيْ وَرَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ۝﴾[2]

یعنی میں حق تعالیٰ کی پناہ میں ہوں ہر متکبر کے شر سے۔

یہ لفظ کس قدر سخت ہے اس سے فرعون کو کیا کچھ طیش آیا ہوگا، لیکن کر کچھ بھی نہیں سکا۔ آپ کی حفاظت کا ذریعہ وہی عصا تھا، اگر آپ اس کو حکم دیتے تو فرعون کو نگل جاتا، جیسے ساحروں کے جادو کو نگل گیا، مگر ایسا نہیں کیا، اور مدت دراز تک فرعون کی ایذائیں اپنی قوم پر دیکھتے رہے، اور صبر ہی کرتے رہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ نبی کا کام صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے حکم سے کرے جو کچھ کرے۔

۳- انبیا علیہم السلام سے کفار معجزات کا مطالبہ کس غرض سے کرتے تھے؟ اور کس کس قسم کے معجزات کا مطالبہ کرتے تھے؟ اس کا جواب ہم قرآن ہی سے دینا چاہتے ہیں، تا کہ کوئی صاحب یہ نہ کہہ دیں کہ تاریخ کا کیا اعتبار ہے؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فرعون کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا تو اور گفتگو کے بعد اس نے کہا:

---

[1] المؤمن: ٢٦ [2] المؤمن: ٢٧

....

﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ اِلٰهًا غَيْرِیْ لَاَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُوْنِيْنَ۝﴾[1]

یعنی میرے سوا کسی اور کو تم خدا کہو گے تو میں تم کو جیل خانہ بھیج دوں گا۔

﴿قَالَ اَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَیْءٍ مُّبِيْنٍ۝﴾[2]

یعنی فرمایا: کیا اگرچہ میں تیرے سامنے کوئی کھلی ہوئی دلیل پیش کروں۔

﴿قَالَ فَاْتِ بِهٖۤ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ۝﴾[3]

یعنی کہا فرعون نے کہ لاؤ وہ دلیل اگر تم سچے ہو۔

اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فرعون ایمان لانے کو تیار تھا اگر معجزہ دکھایا جاتا، لیکن یہ غلط ہے، کیوں کہ جب معجزۂ عصا اور ید بیضا دکھایا گیا تو فرعون اور اس کی قوم سب کے سب کہنے لگے:

﴿اِنَّ هٰذَا لَسٰحِرٌ عَلِيْمٌ۝ يُّرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهٖ﴾[4]

یعنی یہ بڑا جادوگر ہے چاہتا ہے کہ تم کو تمہارے ملک سے اس جادو کے ذریعے سے نکال دے اور خود مالک بن جائے۔

حتیٰ کہ پھر جادوگروں سے مقابلہ کرایا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام غالب رہے، اور جادوگر ایمان لے آئے، مگر فرعون اور اس کے متبعین جب بھی ایمان نہ لائے جن کی نسبت ارشاد ہے:

﴿وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَاۤ اَنْفُسُهُمْ﴾[5]

یعنی انکار کیا انھوں نے معجزات کا، حالاں کہ ان کے دلوں نے یقین کر لیا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ فرعون کو تحقیقِ حق منظور نہ تھی۔ معجزے کا مطالبہ اور یہ کہنا: ﴿فَاْتِ بِهَاۤ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ۝﴾[6] برائے گفتن ہی تھا۔

علیٰ ہذا قوم ثمود نے اپنے رسول سے معجزہ کا مطالبہ کیا اور حق تعالیٰ نے معجزۂ ناقہ ان کو دکھا دیا مگر ایمان نہ لائے، یہ قصہ قرآن مجید میں جا بہ جا مذکور ہے۔ سورۂ شعراء میں ہے:

---

[1] الشعراء: ۲۹ [2] الشعراء: ۳۰ [3] الشعراء: ۳۱ [4] الشعراء: ۳۴، ۳۵

[5] النمل: ۱۴ [6] الأعراف: ۱۰۶

....

﴿قَالُوْٓا اِنَّمَآ اَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِيْنَ ۝ مَآ اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَاْتِ بِاٰيَةٍ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ ۝ وَلَا تَمَسُّوْهَا بِسُوْٓءٍ فَيَاْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ۝ فَعَقَرُوْهَا فَاَصْبَحُوْا نٰدِمِيْنَ ۝ فَاَخَذَهُمُ الْعَذَابُ﴾[1]

ترجمہ: کہا قوم ثمود نے اپنے رسول سے، نہیں ہو تم مگر جادو میں پھنسے ہوئے اور نہیں ہو تم مگر ایک انسان ہم جیسے، پس لاؤ کوئی معجزہ اگر تم سچے ہو (اس سے بھی ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ معجزے کا مطالبہ سچائی ثابت ہونے کے لیے کیا گیا اور سچے کی تصدیق اور اتباع امر طبعی ہے) فرمایا ان کے رسول نے: معجزہ یہ ہے کہ یہ اونٹنی ہے (جو خلاف طریق متعارف پتھر میں سے پیدا ہوئی) ایک دن کا پانی اس کا ہوگا اور ایک دن کا تمھارا، اور اس کو کسی قسم کی تکلیف مت دینا کہ تم پر عذاب آجائے، انھوں نے اس کو مار ڈالا اور ان کو ندامت اٹھانی پڑی اور ان کو عذاب نے پکڑ لیا۔

اس قصے سے بھی صاف ثابت ہے کہ معجزہ کے مطالبہ سے تحقیق حق مقصود تھی اور ان ﴿كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ کہنا برائے گفتن ہی تھا۔ علی ہذا دیگر انبیا علیہم السلام کے قصوں سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ معجزات کا مطالبہ تحقیقِ حق کے لیے نہیں ہوتا تھا، صرف رسول کو دِق کرنے کے لیے یا بطریقِ استہزا ہوتا تھا، چناں چہ فرعون کی نسبت وارد ہے:

﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ بِاٰيٰتِنَآ اِذَا هُمْ مِّنْهَا يَضْحَكُوْنَ ۝﴾[2]

یعنی جب موسیٰ علیہ السلام نے ان کو معجزات دکھائے تو وہ ان کے ساتھ مسخراپن کرنے لگے۔

- اب مطالبات سنیے:

قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ۝﴾[3]

---

[1] الشعراء: ۱۵۳–۱۵۸ [2] الزخرف: ۴۷ [3] البقرة: ۵۵

....

ترجمہ: اے بنی اسرائیل! یاد کرو اس وقت کو جب تم نے کہا تھا: اے موسیٰ! ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں، پس پکڑ لیا تم کو کڑک نے اور تم دیکھ رہے تھے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ یہ مطالبہ فرعونیوں نے نہیں کیا تھا جو صراحتاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مخالف تھے، بلکہ بنی اسرائیل کا مطالبہ تھا جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ تھے، اور ان ہی کی قوم کہلاتے تھے۔ تا بکفار چہ رسد۔

وقال الله تعالیٰ:

﴿فَلَوْلَآ اُلْقِیَ عَلَیْهِ اَسْوِرَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ اَوْ جَآءَ مَعَهُ الْمَلٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِیْنَ﴾[1]

یعنی فرعون نے کہا: یہ (موسیٰ علیہ السلام) نبی ہیں تو سونے کے کنگن ان کے پاس کیوں نہیں ہیں؟ یا فرشتے پرے کے پرے ان کے ساتھ کیوں نہیں آئے؟

وقال الله تعالى في قصة عاد وثمود:

﴿قَالُوْا لَوْ شَآءَ رَبُّنَا لَاَنْزَلَ مَلٰٓئِكَةً فَاِنَّا بِمَآ اُرْسِلْتُمْ بِهٖ كٰفِرُوْنَ﴾[2]

یعنی عاد و ثمود نے اپنے رسولوں سے کہا کہ اگر ہمارے پروردگار کو ہمارے پاس پیغام بھیجنا تھا تو فرشتوں کو بھیج دیتا، لہٰذا ہم تمہاری رسالت کو نہیں مانتے۔

وقال الله تعالى في قصة أهل مدين:

﴿فَاَسْقِطْ عَلَیْنَا كِسَفًا مِّنَ السَّمَآءِ﴾[3]

یعنی حضرت شعیب علیہ السلام سے ان کی قوم نے کہا کہ آسمان کا ایک ٹکڑا تو ہمارے اوپر گرا دیجئے اگر آپ سچے ہیں۔

اسی طرح ہر ایک قوم نے اپنے نبی سے ایسے ہی مطالبے کیے جن کو نہ نبوت کے ثبوت میں کچھ دخل ہے، نہ ان کا مقصود ان سے تحقیق تھی۔ ہمارے حضور ﷺ سے بھی ایسے ہی لغو

---

[1] الزخرف: ۵۳ [2] فصلت: ۱۴ [3] الشعراء: ۱۸۷

....

مطالبات کیے گئے۔ مثلاً:

﴿لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ اَوْ جَآءَ مَعَهٗ مَلَكٌ﴾[1]

یعنی کیوں نہیں اتارا گیا آپ پر ایک خزانہ، یا کیوں نہیں آیا آپ کے ساتھ فرشتہ؟

وقال اللّٰه تعالیٰ:

﴿يَسْـَٔلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْٓا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[2]

یعنی مطالبہ کرتے ہیں آپ سے اہل کتاب کہ اتاریں آپ ان پر ایک کتاب (بہیئت مجموعی) آسمان سے، پس تحقیق مطالبہ کیا تھا انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس سے بھی بڑا کہ کہا تھا کہ ہمیں حق تعالیٰ کو کھلم کھلا دکھا دو، پس فوراً مار لیا ان کو کڑک نے اس جرم کی وجہ سے۔

اور ﴿وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْۢبُوْعًا ۝﴾[3]

جس کا حاصل یہ ہے کہ کہا کفار نے کہ نہیں ایمان لائیں گے ہم آپ پر، یہاں تک کہ آپ جاری کر دیں ہمارے سامنے زمین میں سے ایک چشمہ، یا یہ کہ آپ کے لیے ایک باغ کھجوروں کا اور انگوروں کا، پھر ان کے درمیان نہریں گھما دیں، یا ہمارے اوپر ایک ٹکڑا آسمان کا گرا دیں، یا اللہ اور فرشتوں کو ہمارے سامنے لے آویں، یا آپ کا ایک گھر ہو بہت سجا ہوا، یا آپ آسمان پر چڑھ جاویں، اور اگر ایسا کر بھی دیا تو اس کا یقین ہم جب کریں گے کہ وہاں سے ایک کتاب ہمارے اوپر اتار دیں جس کو ہم پڑھ کر بھی دیکھ لیں۔ کہہ دیجیے: سبحان اللہ! میں تو صرف ایک انسان ہوں جو رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

اور ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَهِدَ اِلَيْنَآ اَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُوْلٍ حَتّٰى يَاْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَاْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِيْ بِالْبَيِّنٰتِ وَبِالَّذِيْ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوْهُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝﴾[4]

---

[1] هود: ١٢ [2] النساء: ١٥٣ [3] الإسراء: ٩٠ [4] آل عمران: ١٨٣

....

یعنی کفار نے کہا کہ ہم سے اللہ تعالیٰ نے عہد لے لیا ہے کہ ہم کسی رسول پر ایمان نہ لائیں جب تک کہ وہ ایسی قربانی نہ لادے جس کو آگ کھا جاتی ہو۔ کہہ دیجیے کہ مجھ سے پہلے تمہارے پاس بعض پیغمبر کھلی کھلی دلیلوں کے ساتھ اور اسی قربانی کے ساتھ آئے جس کا مطالبہ تم مجھ سے کرتے ہو، تو ان کو تم نے کیوں قتل کیا اگر تم سچے ہو؟

اور ﴿وَقَالُوْا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ لَوْ لَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوْنَ مَعَهٗ نَذِيْرًا ○ اَوْ يُلْقٰٓى اِلَيْهِ كَنْزٌ اَوْ تَكُوْنُ لَهٗ جَنَّةٌ يَّاْكُلُ مِنْهَا﴾[1]

یعنی یہ کیسے رسول ہیں کہ کھاتے پیتے ہیں اور بازاروں میں پھرتے ہیں؟ ان پر ایک فرشتہ کیوں نہ اتار دیا گیا جو ان کے ساتھ رسالت کا کام کیا کرتا، یا ایک خزانہ ان کو دے دیا جاتا، یا ایک باغ ہوتا جس میں سے یہ کھایا کرتے (مطلب یہ ہے کہ یہ بڑے شان دار ہوتے رسالت کے کام بھی فرشتے نیابت میں کرتے، اور دولت بہت سی ہوتی تو خدم وحشم ہوتے اور دنیا کے کام وہ کرتے۔ یہ بادشاہوں کی طرح مسند پر بیٹھے رہا کرتے)۔

اس کے جواب میں حق تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْٓ اِنْ شَآءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّنْ ذٰلِكَ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ وَيَجْعَلْ لَّكَ قُصُوْرًا﴾[2]

یعنی بڑی بابرکت ہے وہ ذات کہ اگر چاہے تو بنا دے آپ کے واسطے اس سے بھی بہتر چیزیں، بہت سے باغ جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں، اور بنا دے آپ کے واسطے بہت سے محل۔

مطلب یہ ہے کہ ہماری قدرت اس سے بھی بڑی ہے جو کفار تجویز کرتے ہیں، مگر

---

[1] سورة الفرقان: ۷-۸

[2] اہلِ فطرت غور کریں کہ اس جواب سے کس قدر وضاحت کے ساتھ معجزات عملیہ کا امکان ثابت ہوتا ہے، ہاں! وقوع مفوض الی مشیۃ اللہ العلیم الحکیم ہے۔ الفرقان: ۱۰

....

مصلحت کا علم بھی ہم ہی کو ہے، ہم جانتے ہیں کہ منصبِ رسالت کے مناسب کیا ہیں؟ دنیا میں پھنسنا، یا دنیا سے علیحدگی، اور سادہ زندگی یا امیرانہ زندگی، اور یہ بھی کہا گیا:

﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا﴾[1]

یعنی منکرینِ آخرت نے کہا: کیوں نہیں اتارے گئے ہمارے اوپر فرشتے، یا ہم خدائے تعالیٰ کو دیکھتے؟

جواب میں ارشاد ہوا:

﴿لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيْرًا۝﴾[2]

یعنی اپنے دل میں بہت ہی کچھ بڑا بننا چاہتے ہیں (کہ یہ حوصلہ کیا ہے ہم خدائے تعالیٰ کو دیکھیں) اور بڑی سرکشی اختیار کی (کہ اللہ تعالیٰ کی تجویزوں کے سامنے اپنی تجویزیں پیش کرتے ہیں)۔

غرض طرح طرح کے بے سروپا مطالبات انبیا علیہم السلام سے کیے جاتے تھے۔ یہ تین مقدمات ہوئے جن کو ہم نے کسی قدر طول کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سہولتِ استحضار کے لیے ان کو بطورِ خلاصہ اعادہ کیے دیتے ہیں:

مقدمۂ اولیٰ: معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے۔

مقدمۂ ثانیہ: حق تعالیٰ اپنے افعال کی حکمت اور موقع ومحل اور ضرورت وعدمِ ضرورت کو ہم سے زیادہ جانتے ہیں۔

مقدمۂ ثالثہ: انبیا علیہم السلام سے معجزات کا مطالبہ ہمیشہ نہ تحقیق کے لیے کیا جاتا تھا، نہ ہر مطالبہ اس قابل تھا کہ اس کو پورا کیا جاوے۔

ان تینوں مقدمات پر نظر رکھیے اور ان میں سے جس کے متعلق کوئی تردد پیدا ہو گزشتہ تفصیلی بیان سے ان کو رفع کر لیجیے۔ اس کے بعد اس نتیجے پر پہنچنا بہت آسان ہے کہ بہت سے معجزات جن کا مطالبہ کفار کرتے تھے ضرور ایسے تھے جو غیر ضروری تھے، اس کے وجوہ

---

[1] الفرقان: ۲۱ [2] الفرقان: ۲۱

....

بیان ما سبق سے بہت سہولت کے ساتھ سمجھ میں آسکتے ہیں۔
مثلاً: یہ کہ معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے، اور حق تعالیٰ احکم الحاکمین اور مختار مطلق ہیں، کسی کو ان کو کسی فعل پر مجبور کرنے کا حق نہیں، خواہ کسی کو ہدایت ہو یا نہ ہو، یہ تو ضابطے کی اور حاکمانہ بات ہے۔ اور حق تعالیٰ علیم وحکیم ہیں، مطالبات کے پورا کرنے کے مواقع کو ہم سے زیادہ جانتے ہیں، نہ جاننے والے کو جاننے والے کے کام میں دخل دینا جائز نہیں، یہ حکیمانہ بات ہے۔
اور بہت سے مطالبات پر مقصود یعنی ایمان وہدایت کا مترتب ہونا بھی یقینی نہیں، محض رسول کو دق کرنے کے لیے وہ مطالبات کیے جاتے تھے کہ ان کا پورا کرنا بازیچۂ اطفال کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا۔ غرض بہت سے مطالبات پورا کرنے کے قابل نہ تھے۔

• اب ہم کہتے ہیں کہ جن آیتوں میں معجزات کی نفی کی گئی ہے ان میں مراد یہی مطالبات ہیں، اور جن میں معجزات کا اثبات کیا گیا ہے ان میں مراد دیگر معجزات ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ معجزات کا وجود ممکن ہے، اور صدہا اور ہزاروں معجزات وقوع میں آئے، خصوصاً ہمارے حضور سرورِ عالم ﷺ سے تو اس قدر معجزات ظہور میں آئے کہ کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں۔
(دیکھو: الکلام المبین[1] فی آیۃ رحمۃ للعالمین مصنفہ جناب مفتی عنایت احمد)
ہماری اس تقریر سے آیات میں ایسی تطبیق ہوجاتی ہے کہ کہیں کسی تاویل کی حاجت نہیں رہتی، اور دور از کار اور بے بنیاد اور خلافِ واقع باتیں نہیں تراشنی پڑتیں جن کی حقیقت تحریف ہے۔

• اہلِ فطرت نے سات آیتیں پیش کی تھیں جن سے بزعم خود معجزات کی نفی ثابت کی، ہم نے تیس آیتیں پیش کیں جن سے معجزات کا ثبوت ہوتا ہے، اور دونوں قسم کی آیتوں میں تطبیق اس طرح دی کہ آیاتِ نفی میں مراد وہ معجزات ہیں جو کفار محض دق کرنے کے لیے طلب کرتے تھے، مقصود ان کا تحقیقِ حق اور ایمان لانا نہ تھا اور آیات مثبتہ میں معجزاتِ واقعیہ مراد ہیں، جن کو حق تعالیٰ نے اپنے نبیوں کی تصدیق کے لیے حسب موقع ومحل دکھایا۔ (اس کو ہم

[1] اور بہت سی کتابیں اس موضوع پر موجود ہیں۔

....

بہت تفصیل کے ساتھ الزاماً وتحقیقاً بیان کر آئے ہیں) اب ہم کہتے ہیں کہ ان سات آیتوں سے بھی نفیِ معجزات نہیں ہوتی، اس کے لیے ہم فرداً فرداً ایک ایک آیت میں کلام کرتے ہیں۔

آیتِ اول

﴿وَاِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ اِعْرَاضُهُمْ فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَآءِ فَتَاْتِيَهُمْ بِاٰيَةٍ﴾[1]

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ خود حضور ﷺ کو خطاب فرماتے ہیں کہ آپ چاہیں کہ کوئی آیت یعنی معجزہ لے آئیں تو نہیں لا سکتے۔ اس سے زیادہ اور کیا تصریح نفیِ معجزات کی ہو سکتی ہے؟

ہم کہتے ہیں: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾[2] نہ کیجیے، آیت کو پورا پڑھیے اور غور سے پڑھیے اور سیاق کو سباق کو بھی دیکھیے۔ اسی کے آگے آیتِ دوم آتی ہے جس سے معجزے کا امکان ثابت ہوتا ہے جس کو ناظرین عنقریب پڑھیں گے۔ اگر اس آیتِ اول سے عدمِ امکانِ معجزہ ثابت ہوتا ہے تو آیتِ دوم سے امکان ثابت ہوتا ہے تو دونوں آیتوں میں تعارض ہوگا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

بات یہ ہے کہ اس آیتِ اول میں ہر لفظ کو بصیغۂ خطاب ارشاد فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ چاہیں تو معجزہ نہیں لا سکتے، یعنی آپ کے اختیار میں نہیں، کیوں کہ معجزہ فعلِ حق تعالیٰ کا ہے، اور وہ فاعلِ مختار ہیں ان پر کسی کا جبر نہیں ہو سکتا، ان کی شان تو یہ ہے ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[3] یعنی کوئی ان سے کسی ان کے فعل کی وجہ بھی نہیں پوچھ سکتا، چہ جائے کہ کسی فعل پر مجبور کرے۔ اور آیتِ دوم میں تصریح ہے کہ

﴿اِنَّ اللّٰهَ قَادِرٌ عَلٰۤى اَنْ يُّنَزِّلَ اٰيَةً﴾[4]

یعنی اللہ تعالیٰ قادر ہے اس پر کہ کوئی معجزہ اتارے۔

---

[1] الأنعام: ٣٥ [2] النساء: ٤٣ [3] الأنبياء: ٢٣ [4] الأنعام: ٣٧

اور جو چیز مقدور ہوتی ہے وہ ممکن ہوتی ہے۔

اس تقریر سے دونوں آیتوں کا مطلب صاف ہوگیا اور ہمارا مدعا ثابت ہوگیا۔ یہ آیت معجزے کی نفی نہیں کرتی، بلکہ حضور ﷺ کے اختیار سے اس کو خارج ثابت کرتی ہے، اس کا ہر مسلمان قائل ہے، اس میں معجزے ہی کی خصوصیت نہیں، ایک ذرہ بھی بلا اذنِ حق تعالیٰ کے نہیں ہل سکتا۔

آیتِ دوم

﴿وقالوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾[1]

اہلِ فطرت کہتے ہیں: اس سے صاف ثابت ہے کہ کوئی معجزہ حضور ﷺ سے ظہور میں نہیں آیا، ورنہ کفار یہ طعنہ کیوں دیتے؟ ہم کہتے ہیں: آیت پوری پڑھو، اسی جملے کے آگے دوسرا جملہ ہے:

﴿قُلْ اِنَّ اللّٰهَ قَادِرٌ عَلٰٓى اَنْ يُّنَزِّلَ اٰيَةً وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾[2]

یعنی ان سے کہو کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس پر کہ معجزہ اتارے، مگر بہت سے لوگ نہیں جانتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ معجزہ ایک شے داخل تحت القدرۃ ہے، اور ایسی ہی شے کو ممکن کہتے ہیں، جو ضد ہے محال کی، تو معجزہ کسی قسم کا بھی ہو ممکن ہوا۔ اور اہلِ فطرت نے جو انکار معجزات کا کیا ہے اس کی بنا یہی ہے کہ معجزہ محال ہے، اور یہی آیت جس کو انھوں نے نفیِ معجزات کے لیے پیش کیا ہے اس کو ممکن ثابت کر رہی ہے، اور ممکن کا ثبوت جب کہ خبرِ صحیح سے ہوجائے تو واجب التسلیم ہوتا ہے۔

(دیکھو: اصولِ موضوعہ نمبر: ۲ کہ جو امر عقلاً ممکن ہو، اور دلیلِ نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلائے اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے)

حضور ﷺ سے معجزات کا ظہور نہایت صحیح حدیثوں سے بلکہ قرآن شریف سے بھی ثابت ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، مثلاً:

---

[1] الأنعام: ۳۷ [2] الأنعام: ۳۷

....

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾[1]

ترجمہ: نہیں پھینکا آپ نے کنکریوں کو بلکہ اللہ تعالیٰ نے پھینکا۔

ایک لڑائی میں حضور ﷺ نے ایک مٹھی بھر کنکریاں کفار کی طرف پھینکیں، بقدرت خداوندی وہ ہر ہر کافر کی آنکھوں میں پڑیں، یہ فعل خارقِ عادت (معجزہ) ہوا۔

اور معراج شریف[2] جلی معجزات سے ہے جو قرآن سے ثابت ہے، اور دنیا میں مشہور ہے۔ معجزات حضور ﷺ کے بارے میں مستقل کتابیں موجود ہیں، مثلاً حال کی کتاب "الکلام المبین" مصنفہ مولانا عنایت احمد صاحب مطبوعہ موجود ہے جس میں سینکڑوں معجزات مع ثبوت درج ہیں۔ غرض آیتِ دوم کو پورا پڑھنے سے معجزات کی نفی نہیں ثابت ہوتی جس کے لیے اس کو پیش کیا گیا تھا۔

آیتِ سوم

﴿وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَآءَتْهُمْ اٰيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾[3]

ترجمہ: کفار نے بڑی پکی قسمیں کھائیں کہ اگر کوئی معجزہ ان کے سامنے ہوتا تو ضرور ایمان لے آتے۔

ہم کہتے ہیں: اس مضمون کو بھی قرآن میں پورا پڑھو آگے ہے:

﴿قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَآ اِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ○ وَنُقَلِّبُ اَفْئِدَتَهُمْ وَاَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوْا بِهٖٓ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّنَذَرُهُمْ فِيْ

---

[1] الأنفال: ۱۷

[2] معراج شریف کے متعلق حضرت مولانا تھانوی مدظلہ سے سوال کیا گیا کہ معراج جسمانی ہوئی تھی یا منامی؟ فرمایا: اگر منامی ہوئی ہوتی تو اس پر منکرین کے اتنے شور وغل کی کوئی وجہ نہیں۔ جب کہ آج تک شور وغل مچا ہوا ہے تو صاف ثابت ہوا کہ حضور ﷺ نے معراج جسمانی ہی کا دعویٰ کیا تھا۔ اس پر بعضوں نے تصدیق کی اور بعضوں نے تکذیب کی۔

[3] الأنعام: ۱۰۹

طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ۝﴾[1]

ترجمہ: کہہ دیجیے: معجزات تو حق تعالیٰ ہی کے قبضے میں ہیں (یعنی وہ میرا فعل نہیں حق تعالیٰ کا فعل ہے، وہ اس کے ظاہر کرنے کے موقع ومحل کو خوب جانتا ہے)۔ (اس سے شبہ ہوسکتا تھا کہ اس موقع پر کوئی معجزہ ہی کیوں نہ دکھا دیا گیا، تا کہ ان کی حجت قطع ہو جاتی جیسا کہ آج کل اہلِ فطرت کو شبہ ہو رہا ہے) اس کا حل فرماتے ہیں کہ تم کو کیا خبر ہے کہ یہ لوگ معجزے دیکھ کر بھی ایمان نہیں لائیں گے (جس کی واقعی اور حقیقی وجہ یہ ہے کہ) ہم ان کے دلوں کو اور آنکھوں کو الٹا کر دیتے ہیں۔ (جس سے ان کو حق، باطل اور باطل، حق معلوم ہونے لگتا ہے) جیسا کہ یہ لوگ پہلی بار اس پر ایمان نہ لائے، اور ہم ان کو ان کی سرکشی کے اندر بھٹکتا ہوا چھوڑ دیتے ہیں۔

لفظِ ﴿اَوَّلَ مَـرَّةٍ﴾ قابلِ غور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیتیں کسی ایسی جماعتِ کفار کے بارے میں اتری ہیں جن کے پاس اس سے پہلے آیاتِ الٰہی آچکی تھیں۔ اگر آپ ﴿لَئِنْ جَآءَتْهُمْ اٰيَةٌ﴾[2] میں ''آیت'' سے مراد معجزہ لیتے ہیں تو یہاں بھی مراد معجزہ ہی لیجیے، تو یہ معنی ہوں گے کہ ان کو اس سے پہلے کوئی معجزہ دکھا دیا گیا تھا، مگر وہ ایمان نہیں لائے تھے۔ اب ناظرین باتمکین غور فرمائیں کہ اس آیت سے معجزے کا ثبوت ہوا یا نفی؟

ہم پیش تو از دست تو میخواہم داد

اور اس کے بعد کی اور چند آیتوں کو پڑھیے تو اس کی اور زیادہ توضیح ہوتی ہے، فرماتے ہیں:

﴿وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَآ اِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْٓا اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُوْنَ۝﴾[3]

ترجمہ: اگر ہم ان کی طرف فرشتوں کو اتار دیتے، اور ان سے مردے باتیں کرنے لگتے، اور ہر چیز ہم ان کے سامنے لا کھڑی کرتے تب بھی یہ ایمان نہیں لا سکتے تھے تاوقتیکہ حق تعالیٰ کو منظور

---

[1] الأنعام: ۱۰۹، ۱۱۰ [2] الأنعام: ۱۰۹ [3] الأنعام: ۱۱۱

....

نہ ہوتا، (یہ بہت موٹی بات ہے) مگر اکثر یہ لوگ جہالت سے کام لیتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ فرشتوں کا سامنے آنا، اور مردوں کا زندہ ہو کر کلام کرنا، اور تمام چیزوں کا سامنے آ جانا یہ سب خارقِ عادت ہی ہیں، جس کو معجزہ کہتے ہیں، اور جن کو اصحابِ فطرت محال کہتے ہیں، لیکن آیت کا طرزِ کلام یہ بتا رہا ہے کہ یہ سب باتیں بقدرتِ خداوندی وقوع میں آسکتی تھیں، جیسا کہ ہر ذرا سی سمجھ رکھنے والا اور عربیت سے مناسبت رکھنے والا سمجھ سکتا ہے تو ان آیات سے بھی خارقِ عادت کا (معجزے کا) ممکن ہونا ثابت ہوا، نہ کہ نفی کا ثبوت ہوا۔

آیتِ چہارم

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[1]

ترجمہ: اور کہتے ہیں کفار کہ کیوں نہیں اتارا گیا ان پر کوئی معجزہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے؟ آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور ہر قوم کے لیے ہادی آیا ہے۔

یہاں بھی کہا جاتا ہے کہ ان کے مطالبے کے جواب میں کوئی معجزہ نہیں پیش کیا گیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی معجزہ تھا ہی نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہاں بھی ہمارے بھائیوں نے تعمقِ نظر سے کام نہیں لیا۔

جواب تو صرف اتنا کافی تھا: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ﴾ مگر اس پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ جملہ ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ بڑھایا گیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس میں تنبیہ کی گئی ہے اس بات پر کہ زمانۂ سابق میں ہادیوں (رسولوں) کا آنا تمہارے نزدیک بھی مسلم ہے، ان کے حالات سے اپنے رسول محمد ﷺ کے حالات کو ملا کر آپ کی سچائی کو معلوم کر سکتے ہو۔

چناں چہ بعض جگہ اس کی تصریح بھی فرمادی گئی ہے:

﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾[2]

---

[1] الرعد: ۷ [2] الأحقاف: ۹

یعنی میں کچھ نیا رسول نہیں آیا ہوں (رسول ہمیشہ آتے رہتے ہیں)

دوسری جگہ فرمایا ہے:

﴿اَمْ لَمْ یَعْرِفُوْا رَسُوْلَهُمْ فَهُمْ لَهٗ مُنْكِرُوْنَ۝﴾[1]

یعنی کیا انھوں نے اپنے رسول کو پہچانا نہیں؟ مطلب یہ ہے کہ ضرور پہچان لیا ہے، مگر عناد کی وجہ سے انکار کیے جاتے ہیں۔

اور ایک جگہ فرمایا ہے:

﴿یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾[2]

(یہ جملہ قرآن میں کئی جگہ آیا ہے) یعنی منکرین حضور ﷺ کو ایسا پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔

جب یہ بات ہے کہ حضور ﷺ کے حالات انبیائے سابقین سے بہت ملتے جلتے، بلکہ بہت بڑھے چڑھے ہیں تو آپ کی تکذیب کا انجام بھی وہی ہوگا جو ان کی تکذیب کا ہوا۔ ان کے حالات میں سے یہ بھی تھا کہ معجزات رکھتے تھے، جیسے عصا موسیٰ علیہ السلام کے لیے، اور احیائے موتیٰ عیسیٰ علیہ السلام کے لیے وغیرہ وغیرہ، لیکن کسی معجزے کو بلا اذن حق تعالیٰ کے نہیں دکھا سکتے تھے۔ دیکھو! عصائے موسوی جادوگروں کے تمام جادو کو نگل گیا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ نہ کیا کہ عصا کو حکم دیتے کہ فرعون کو نگل جا کہ سب قصہ ہی ختم ہو جاتا۔

اور جب کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مردوں کو زندہ کر سکتے تھے تو تمام عالم کے مردوں کو زندہ کیوں نہ کر دیا؟ وجہ وہی ہے جو حق تعالیٰ نے خود ارشاد فرمائی ہے۔

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُوْلٍ اَنْ یَّاْتِیَ بِاٰیَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾[3]

یعنی کسی رسول سے نہیں ہوسکتا کہ کوئی معجزہ دکھائے بلا اذن حق تعالیٰ کے۔

یہی حال حضور ﷺ کا ہے کہ معجزات ضرور آپ کے ہاتھ پر دکھائے جاسکتے ہیں، لیکن

---

[1] المؤمنون: ۶۹ [2] البقرۃ: ۱۴۶ [3] الرعد: ۳۸

....

اذن الٰہی شرط ہے، اور جب کہ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ معجزہ حق تعالیٰ کا فعل ہے، ظہور اس کا من جانب اللہ، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر ہوتا ہے، اور حق تعالیٰ اس کے اظہار کے موقع محل کو ہم تم سے زیادہ جانتے ہیں تو یہ کوئی ضروری بات نہیں کہ جس وقت کوئی کسی معجزے کا مطالبہ کرنے کھڑا ہو اس کی مرضی کے موافق فوراً معجزہ دکھا دیا جائے، یہ تو بازیچۂ اطفال ہوگا۔

تو جملہ ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ۝﴾ سے یہ مضمون پیدا ہوا کہ جو عمل درآمد حق تعالیٰ کا معجزات کے بارے میں دیگر انبیا کے ساتھ رہا وہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہے کہ معجزات دکھلائے جاسکتے ہیں۔

(چناں چہ بہت سے دکھلائے گئے)، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص کی خواہش کے موافق اور ہر وقت دکھلائے جائیں۔

غرض ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ کے ساتھ ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ۝﴾ کے ملانے سے معجزات کا امکان ثابت ہوگیا نہ کہ استحالہ۔ اور غور سے دیکھا جائے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کے ہوتے ہوئے کسی معجزے کا مطالبہ بالکل فضول اور دق کرنا ہے، اس واسطے کہ قرآن خود معجزہ ہے جو ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے اور معجزہ بھی کیسا؟ علمی بھی اور عملی بھی، نہ کوئی ایسے الفاظ بنا سکتا ہے نہ ایسے مضامین، اور جس کا معجزہ ہونا ثابت ہو چکا تھا اس تحدی (چیلنج) کا جواب کسی نے بھی نہیں دیا۔

﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[1] ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾[2] ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾[3]

جب ہر وقت ایسا معجزہ جو سب معجزوں سے بڑھ کر ہے، اور جو قیامت تک باقی رہنے والا ہے ان کے سامنے تھا، پھر اور معجزے کا مطالبہ کرنا صرف دق کرنا نہیں تو کیا ہے؟ چناں چہ حق تعالیٰ نے بھی ایک موقع پر یہی جواب دیا ہے۔

---

[1] البقرہ: ۲۳ [2] ہود: ۱۳ [3] الطور: ۳۴

....

﴿وَقَالُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيٰتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ اَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ﴾[1]

یعنی کفار کہتے ہیں کہ حضور ﷺ پر معجزات کیوں نہیں اتارے گئے؟ کہہ دیجیے: معجزات حق تعالیٰ کے پاس ہیں، میں تو صرف ڈرانے والا ہوں۔ کیا ان کو معجزات کے موقع پر یہ کافی نہیں ہے کہ ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے جو ان کے سامنے پڑھی جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ بالکل کافی ہے، اور اس کے ہوتے کسی معجزے کی ضرورت نہیں، اور سبحان اللہ! قرآن کی کیا بلاغت ہے کہ اور جگہ اکثر ﴿لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾ آیا ہے۔ یعنی "آیۃ" بصیغہ مفرد آیا ہے، اور ہر جگہ اس کے مناسب جواب دیا گیا ہے۔ اور یہاں ﴿اٰيٰتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾ بصیغہ جمع آیا ہے اور جواب میں فرمایا گیا کہ کیا معجزۂ قرآن کافی نہیں جس سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ تمام معجزات کی جگہ قرآن کافی ہے۔

غرض ایسا معجزہ ہوتے ہوئے ہمارے حضور ﷺ سے کسی اور معجزے کا سوال محض دق کرنا تھا جو قابلِ التفات بات نہیں، یہ جواب ہوا آیت چہارم یعنی ﴿اِنَّمَآ اَنْتَ مُنْذِرٌ وَّلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۝﴾ اور یہ جو کہا گیا تھا کہ اس سے معلوم ہوا کہ منذر (رسول) کے لیے معجزہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی قائل ہیں کہ ضروری نہیں، مگر ضروری نہ ہونے کو ناممکن اور محال ہونا لازم نہیں، لیکن چوں کہ قرآن سے اور اخبارِ صحیحہ سے معجزات کا وقوع ثابت ہے، لہٰذا ان کو ماننا ضروری ہے، ورنہ تکذیبِ قرآن لازم آئے گی جو کفرِ صریح ہے، اور اخبارِ صحیحہ کی تکذیب بھی خلافِ عقل ہے، جیسا کہ بارہا بیان ہو چکا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ زید کہے کہ اس وقت مجھے بازار جانا ضروری نہیں، تو اس سے یہ نہیں ثابت ہو سکتا کہ زید کا اس وقت بازار جانا ممکن اور اس کی قدرت میں داخل بھی نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، حتیٰ کہ اگر اس کے بعد خبرِ صحیح ملے کہ زید بازار گیا تھا تو اس خبر کی تکذیب نہیں کی جائے گی۔

---

[1] العنکبوت: ۵۰، ۵۱

تو منذر کے لیے معجزے کا ہونا ضروری نہیں ہے، مگر ممکن ہے محال نہیں، ہاں! چوں کہ وہ فعل منذر کا نہیں ہوتا، بلکہ حق تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے اس لیے وہ کفار کی بلکہ منذر کی تجویز سے بھی نہیں ظاہر ہوتا، صرف حق تعالیٰ کی تجویز سے ظاہر ہوتا ہے۔

غرض آیت ﴿اِنَّمَآ اَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ سے معجزے کا ناممکن ہونا نہیں ثابت ہوا، جیسا ابنائے زمان نے خیال کر رکھا ہے۔

اور سورۂ رعد میں یہی جملہ دوبارہ بھی آیا ہے۔

﴿وَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾[1]

اس کے آگے بھی کسی معجزے کو نہیں جتایا گیا۔ اس کی وجہ بھی ہمارے مخاطبین نے یہ تراشی ہے کہ کوئی معجزہ تھا ہی نہیں۔ اس کا جواب بھی اسی آیت کے دوسرے جملے میں موجود ہے۔ وہ یہ ہے:

﴿قُلْ اِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ اَنَابَ ۝﴾[2]

یعنی کہہ دیجیے کہ حق تعالیٰ گمراہ کرتے ہیں جس کو چاہیں اور راہِ حق دکھلاتے ہیں اپنی طرف اس شخص کو جو رجوع ہوتا ہو ان کی طرف۔

حاصل جواب کا وہی ہے جس کو ہم بارہا مکرر ذکر کر آئے ہیں کہ بعض لوگوں کی غرض معجزہ طلب کرنے سے تحقیقِ حق نہیں ہوتی تھی، بلکہ صرف دق کرنا منظور ہوتا تھا، جیسے ابوجہل نے حضور ﷺ سے معجزہ طلب کیا کہ بتائیے میری مٹھی میں کیا ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ''میں بتاؤں یا یہ کنکریاں خود بول اٹھیں؟'' کہا: صورتِ دوم تو اور بھی زیادہ قابلِ تعجب ہے۔ پس وہ کنکریاں تسبیح پڑھنے لگیں۔ اس کو دیکھ کر کنکریوں کو پھینک دیا اور کہا: یہ جادو ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

معجزہ جست از نبی بوجہل سگ — دید و نغز وش ازاں الا کہ شک

ایسے مطالبات کو ہر دم پورا کرنا لہو ولعب کے سوا کیا ہے؟ اس واسطے جواب میں حقیقتِ حال کو واضح فرما دیا۔

---

[1] الرعد: ۲۷ [2] الرعد: ۲۷

﴿قُلْ اِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ اَنَابَ۝﴾[1]

ترجمہ: کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے، اور ہدایت کرتا ہے اپنی طرف اس کو جو رجوع ہوتا ہے اس کی طرف۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے اس مطالبے کو پورا کرنے کے بعد بھی نتیجہ مرتب ہونے کے لیے ہماری مشیت شرط ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ ہم نہ چاہیں اور نتیجہ مرتب ہوجائے، یعنی ہدایت ہوجائے۔ جب یہ بات ہے تو معجزے کے دکھانے کا موقع بھی ہم ہی خوب سمجھتے ہیں۔ جہاں طلبِ حق ہوگی اور نتیجہ مرتب ہونے کی امید ہوگی دکھایا جائے گا، اور جہاں طلبِ حق نہ ہوگی اور نتیجہ کی مرتب ہونے کی امید نہ ہوگی تو معجزے کا دکھانا فضول ہوگا۔

اس کی ایک علامت بھی بیان فرمادی ہے۔ وہ لفظِ ﴿مَنْ اَنَابَ﴾ میں بیان ہوئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کی طبیعت میں انابت الی اللہ ہو اس کو ہدایت ہوتی ہے۔ انابت الی اللہ کا حاصل بندے کا تعلق اللہ تعالیٰ سے درست ہونا، یعنی اپنے آپ کو بندہ اور عاجز سمجھنا، اور اللہ تعالیٰ کو مالک اور قادر اور مختارِ مطلق سمجھنا، جب ایسا ہوگا تو خدا کا خوف دل میں پیدا ہوگا، اور اس کے راضی کرنے کے ذرائع کی تلاش ہوگی، وہ ذرائع رسول سے معلوم ہوں گے تو اس کے صدق کو دل قبول کرے گا۔ اس مضمون کو قرآن میں مختلف عنوانات سے ارشاد فرمایا گیا ہے، مثلاً:

﴿قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ ۚ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوْا ۣ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ﴾[2]

ترجمہ: کہہ دیجیے: میں تم کو صرف ایک نصیحت کرتا ہوں کہ تم خالصاً لوجہ اللہ کھڑے ہوجاؤ ایک ایک، الگ الگ یا دو دو مل کر، پھر سوچو کہ تمہارے صاحب (محمد ﷺ) کو جنون نہیں ہے، بلکہ واقعی اور سچے رسول ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو خدا سمجھ کر غور کروگے تو حضور ﷺ کی رسالت کو ضرور

[1] الرعد: ۲۷ [2] السباء: ۴۶

....

مان لوگے۔ خدا کو خدا سمجھنا اسی کا ترجمہ ''انابت الی اللہ'' ہے، جس پر ہدایت کا وعدہ ہے۔

غرض اس آیت سے بھی معجزے کی نفی نہیں ہوئی، بلکہ معجزہ نہ دکھانے کی حقیقی وجہ بیان فرمادی کہ تم لوگ اس قابل نہیں ہو کہ معجزہ دکھایا جائے، کیوں کہ تم سے امیدِ حق کو قبول کرنے کی نہیں، کیوں کہ اس کی علامت ''انابت الی اللہ'' ہے اور وہ تم میں ہے نہیں، اور اگر اس آیت سے ذرا آگے چلیں تو یہ آیت ملتی ہے:

﴿وَلَوْ اَنَّ قُرْاٰنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ اَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْاَرْضُ اَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتٰى﴾[1]

ترجمہ: اگر قرآن ایسا بھی ہوتا کہ اس کے ذریعے سے پہاڑوں کو حرکت دی جاتی، یا زمین قطع کی جاتی، یا مردوں سے بات چیت ہو سکتی۔ (جزا محذوف ہے، یعنی جب بھی ایمان نہ لاتے)۔

یہ آیت بجواب بعض ان لوگوں کے اتری جنھوں نے یہ مطالبات کیے تھے کہ ایک قرآن ایسا اترتا، جواب میں فرماتے ہیں: ایسا بھی ہوتا تب بھی ہدایت نہ ہوتی۔

﴿بَلْ لِّلّٰهِ الْاَمْرُ جَمِيْعًا﴾[2]

سب کام حق تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔

طرزِ کلام سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب خارقِ عادت باتیں ہو سکتی تھیں، یعنی ممکن ہیں محال نہیں، تو آیتِ چہارم سے استحالہ معجزات کا ثابت نہ ہوا، جیسا حضراتِ مخاطبین نے سمجھا۔

آیتِ پنجم

سورۂ رعد کی آیت ہے:

﴿وَقَالُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾[3]

جواب اس کا آیتِ چہارم کے ساتھ گزر چکا۔

---

[1] الرعد: ۳۱ [2] الرعد: ۳۱ [3] الرعد: ۷

آیتِ ششم

﴿وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْبُوْعًا﴾[1]

جس کا حاصل یہ ہے: کہا کفار نے کہ ہم تم پر ہرگز ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ تم یہ مطالبات پورے نہ کرو کہ ہمارے سامنے زمین میں سے ایک چشمہ جاری کرو، یا تمہارا ایک باغ ہو کھجوروں اور انگوروں کا، اور اس میں نہریں بہتی ہوں، یا آسمان کو ہمارے اوپر گراؤ، یا اللہ کو اور فرشتوں کو ہمارے سامنے لے آؤ، یا تمہارا ایک گھر نہایت سجا ہوا ہو، یا تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اور اگر آسمان پر چڑھ بھی گئے تو ہم اس کا یقین نہ کریں گے جب تک کہ وہاں سے ایک کتاب نہ اتارو جس کو ہم پڑھ لیں۔

بجائے ان مطالبات کو پورا کرنے کے جواب یہ دیا گیا:

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا﴾[2]

جس کا حاصل یہ ہے کہ: کیا باتیں کرتے ہو میں تو صرف ایک انسان اور رسول ہوں۔

یہ آیتِ نفیِ معجزات کے بارے میں اہلِ فطرت کے لیے بہت مایہ ناز ہے۔ ہم کہتے ہیں: یہاں بھی ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ کی مثل صادق ہے۔ اسی سورۂ بنی اسرائیل میں یہ آیت بھی ہے:

﴿وَمَا مَنَعَنَآ اَنْ نُّرْسِلَ بِالْاٰيٰتِ اِلَّآ اَنْ كَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلُوْنَ ۭ وَاٰتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوْا بِهَا﴾[3]

ترجمہ: نہیں باز رکھا ہم کو معجزات کے بھیجنے سے، مگر اس بات نے کہ ان کو جھٹلایا تھا پہلے لوگوں نے (یعنی سب کو تجربہ ہو چکا کہ معجزات کے دکھانے کے بعد بھی ہدایت ہونا ضروری نہیں) اور دیا تھا ہم نے قومِ ثمود کو معجزہ اونٹنی کا بصیرت پیدا کرنے والا، تو انھوں نے (بجائے ایمان لانے کے) اس کے ساتھ ظلم کیا (کہ اس کو مار ڈالا)۔

---

[1] الإسراء: ۹۰ [2] الإسراء: ۹۳ [3] الإسراء: ۵۹

....

اس آیت میں معجزہ بعض موقعہ پر نہ دکھانے کی وجہ بیان فرمائی، اور ساتھ ہی اس کے ایک معجزہ کو بھی جتلایا کہ دیکھو ہم فلاں معجزہ دکھا چکے ہیں اس کا نتیجہ کیا ہوا جواب تمہارے مطالبات کو پورا کر کے کچھ امید کی جائے، گویا دعوی معہ دلیل ہے اس سے کیسا صاف ثبوت معجزات کا ہوتا ہے۔

پس اگر آیتِ ششم سے نفی معجزات کی ثابت کی جائے تو صریح تناقض آیتوں میں ایک ہی صورت کے اندر لازم آتا ہے، اور ہماری پیش کردہ توجیہ سے (کہ جہاں ظاہراً نفی معجزات کی مفہوم ہوتی ہے وہاں مراد واہی تباہی اور معاندانہ فرمائشیں کفار کی ہیں، اور جہاں اثبات ہے وہاں معجزاتِ واقعیہ مراد ہیں) کہیں تناقض لازم نہیں آتا۔

اور ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنے خیالات سے یکسو ہو کر اس آیتِ ششم کو غور سے پڑھے تو یہ مطالبات صاف بتاتے ہیں کہ ان سے مقصود سوائے رسول اللہ ﷺ کو پریشان کرنے کے کچھ بھی نہیں تھا، کیوں کہ ان میں بعض ایسے مطالبات ہیں جو انسانی حوصلے سے باہر ہیں، مثلاً: یہ کہ اللہ کو اور فرشتوں کو ہمارے سامنے لاؤ، یہ کس درجہ چھوٹا منہ بڑی بات ہے؟ کہاں دیدارِ الٰہی جس کی نسبت حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے مقرب خاص بندہ کو فرمایا جاتا ہے: ﴿لَنْ تَرٰنِیْ﴾ اور کہاں یہ ناچیز وحقیر دشمنانِ خدا؟ اسی کی نسبت دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿وَقَالَ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلٰٓئِکَۃُ اَوْ نَرٰی رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَکْبَرُوْا فِیْٓ اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا کَبِیْرًا۝﴾[1]

یعنی کہا ان لوگوں نے جو قیامت کے قائل نہیں: کیوں نہیں اتارے گئے ہمارے اوپر فرشتے تا کہ ہم خدائے تعالیٰ کو دیکھتے، انھوں نے اپنے دل میں اپنے آپ کو بہت ہی کچھ بڑا سمجھ رکھا ہے اور بڑی سرکشی اختیار کی ہے۔

---

[1] الفرقان: ۲۱

اور بعض مطالبات ایسے ہیں جو محض بے ہودہ ہیں، مثلاً: یہ کہ آسمان کو ہمارے اوپر گرادو۔ کوئی پوچھے کہ اس مطالبے کو اگر پورا کیا جائے اور آسمان کو گرادیا جائے تو تم زندہ ہی کہاں رہوگے؟ جو نتیجہ یعنی ایمان لانا اس پر مرتب ہو۔ ایسی دریدہ دہنی اور بے ہودہ بات کے جواب میں کسی خرقِ عادت کے دکھانے کا انجام سوا اس کے کیا ہے کہ پیغمبر جو نائبِ خدا ہے ایک کاٹھ کا کھلونا بن جائے؟ ایک نے یہ مطالبات کیے، دوسرے نے اور کیے، تیسرے نے اور کیے، وہ سب کام چھوڑ کر ان ہی کے کھیل تماشہ میں مصروف رہے۔

ان مطالبات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تحقیقِ حق مقصود نہیں تھی صرف دق کرنا مقصود تھا۔ لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی پورا نہیں کیا گیا، اور ہمارا دعوی صحیح رہا کہ قرآن میں جہاں کہیں معجزات کی نفی کی گئی ہے وہاں وہی معجزات مراد ہیں جن کا مطالبہ محض دق کرنے کے لیے تھا۔

- رہا یہ کہ جواب میں فرمایا گیا: ﴿هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا ۝﴾[1] جس سے اہلِ فطرت نے سمجھا کہ رسول کے لیے معجزہ ہونا ہی نہیں چاہیے، اور معجزہ خلافِ شانِ رسالت ہے۔ ہم پوچھتے ہیں: یہ کیسے ثابت ہوا؟ کیوں کہ نفیِ خاص کو نفیِ عام لازم نہیں، مثلاً: کہا جاوے کہ زید کا آنا فلاں جگہ مناسب نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی انسان کا بھی آنا وہاں مناسب نہیں۔

بنا بریں اگر کسی خاص ایک معجزہ یا چند معجزات کی نسبت یہ بھی کہا جائے کہ یہ شانِ رسالت کے مناسب نہیں تو اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ مطلقاً معجزہ مناسب نہیں؟ غرض اس آیت سے بھی اہلِ فطرت کے دعوے کے تائید نہیں ہوتی، بلکہ ہمارے دعوے کی تائید ہوتی ہے۔

حق یہ ہے کہ ایسی بڑی بات کا جواب کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کو ہمارے سامنے لاؤ! یہ تھا کہ ایک دم ان کو ہلاک کردیا جاتا، جیسا کہ بنی اسرائیل کی ایک جماعت کو اسی سوال کی پاداش میں ہلاک کردیا گیا تھا جس کا قصہ اس آیت میں مذکور ہے:

---

[1] الإسراء: ۹۳

﴿وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ۝﴾[1]

ترجمہ: یاد کرو اس وقت کو جب تم نے کہا کہ ہم اے موسیٰ! تم پر ہرگز ایمان نہ لائیں گے جب تک اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں، پس فوراً پکڑ لیا تم کو کڑک نے اور تم دیکھ رہے تھے۔

یہ حق تعالیٰ کا کرم واحسان ہے کہ ایسا نہیں کیا، بلکہ حکیمانہ جواب دیا۔

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا۝﴾[2]

جس کا حاصل یہ ہے کہ میں دو باتوں کا مدعی ہوں: بشر ہونے کا، اور رسول ہونے کا۔ بشر ہونا تو ظاہر اور سب کے نزدیک مسلّم ہے، پھر تعجب ہے کہ ایسے مطالبات کرتے ہو جو طاقتِ بشری سے خارج ہیں، مثلاً: حق تعالیٰ کو تمہارے سامنے لے آنا، اور بحیثیتِ رسول ہونے کے بھی ایسے سوالات کرنا غلطی ہے، اس واسطے کہ رسول بھی اللہ تعالیٰ کا بندہ ہی تو ہوتا ہے، خدا پر فرماں روا یا اس کا کسی بات میں شریک یا مشیر نہیں ہوتا، وہ صرف اللہ تعالیٰ کا حکم پہنچانے والا ہوتا ہے۔ اس قسم کے مطالبات خود خدا تعالیٰ سے کرنے چاہییں، یا اس سے جو نعوذ باللہ! اس کا شریک ہوتا، یا کم سے کم مشیر ہوتا، اور یہ دونوں باتیں رسول میں نہیں ہیں تو اس سے ایسے مطالبات کرنا چہ معنی؟ رسول کی شان یہ ہے:

﴿قُلْ اِنِّيْ لَآ اَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَّلَا رَشَدًا۝ قُلْ اِنِّيْ لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ وَّلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا۝ اِلَّا بَلٰغًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِسٰلٰتِهٖ﴾[3]

ترجمہ: کہہ دو کہ میں تمہارے لیے نہ کسی نقصان کا مالک ہوں نہ بھلائی کا، کہہ دو: مجھ کو نہیں بچا سکتا اللہ سے کوئی اور، نہیں پا سکتا میں اس سے کوئی پناہ کی جگہ، سوائے اس کے کہ اس کے احکام کی تبلیغ کروں اور اس کے پیغاموں کو پہنچاؤں۔

جب رسول کی یہ شان ہے کہ بحیثیت بندہ ہونے کے حق تعالیٰ سے وہ اس قدر ڈرتا ہے

---

[1] البقرۃ: ۵۵ [2] الإسراء: ۹۳ [3] الجن: ۲۳

....

تو اس کو اللہ تعالیٰ کو کسی مشورہ دینے کی ہمت کیسے ہوسکتی ہے؟ اور کون سی عقلِ سلیم اس بات کو جائز رکھتی ہے کہ کوئی بندہ خدا کو مشورہ دے؟

آیتِ ہفتم

﴿وَقَالُوا لَوْ لَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّنْ رَّبِّهِ أَوَ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۝﴾[1]

ترجمہ: اور کہا کفار نے: کیوں نہیں لاتے (محمد ﷺ) کوئی نشانی (معجزہ) اپنے پروردگار کے پاس سے؟ کیا نہیں آئی ان کے پاس دلیل پہلے صحیفوں میں کی؟

اہلِ فطرت کہتے ہیں کہ یہاں بھی معجزے کے مطالبے کے جواب میں کسی معجزے کا نام نہیں لیا گیا۔

معلوم ہوا کہ حضور ﷺ سے کوئی معجزہ نہیں وقوع میں آیا۔ جب ہمارے حضور ﷺ سے کوئی معجزہ نہیں وقوع میں آیا جو افضل الرسل ہیں تو دیگر انبیا علیہم السلام سے بھی ظہور میں نہ آنا تعجب کی بات نہیں۔ جواب یہ ہے کہ غور نہیں کیا گیا، حق تعالیٰ نے ان کے مطالبہ کے جواب میں صاف فرمایا ہے:

﴿أَوَ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۝﴾[2]

جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا پہلے صحیفوں سے ان کے پاس دلیل نہیں آئی؟ ''دلیل'' سے مراد معجزہ ہے، جیسا کہ سوال میں لفظِ ''آیت'' سے مراد معجزہ ہے، جس کو ہمارے مخاطبین بھی تسلیم کرتے ہیں، اور اسی بنا پر اس آیت کو نفیِ معجزہ کی دلیل بنایا ہے۔ جواب میں اس کو ''بینۃ'' سے تعبیر فرمایا گیا ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ کیا پہلے صحیفوں سے ثابت نہیں کہ انبیا علیہم السلام نے معجزات دکھائے، لیکن ان کی بھی تکذیب کی گئی اس واسطے ہم حضرت محمد ﷺ کے ہاتھ پر ان کے منہ

---

[1] طٰہٰ: ۱۳۳ [2] طٰہٰ: ۱۳۳

مانگے معجزات نہیں دکھاتے، تو اس آیتِ ہفتم سے بھی نفیِ معجزات پر دلیل لانا صحیح نہیں ہوا۔

• الغرض اصحابِ فطرت کی پیش کردہ آیتوں سے نفیِ معجزات پر استدلال بالکل ناتمام اور مخدوش ہے، اور ہم نے تیس آیتیں معجزات کے ثبوت میں پیش کی ہیں، جن سے یقینی طور پر معجزات کا اثبات ہوتا ہے، تو مخدوش استدلالات، صریح استدلالات کے سامنے کیا وقعت رکھتے ہیں؟ اور نبوت کا مسئلہ عقائد کا مسئلہ اور راس المسائل ہے۔ اس میں مخدوش استدلالات پر اعتماد کرنا خلافِ اصول اور محض بے عقلی ہے۔

تو صحیح طریقہ وہی ہوا جس کو ہم نے بیان کیا ہے کہ بموجب تصریح ان تیس آیتوں کے معجزات کو ممکن اور واقع تسلیم کیا جائے، اور ان آیات کو جن کو نفیِ معجزات کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے، اور جن سے اس مدعا پر استدلال مخدوش بھی ہے، بے ہودہ اور معاندانہ مطالبات پر محمول کیا جائے جو صرف رسول کو دق کرنے کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔

حق تعالیٰ عقلِ سلیم اور طلبِ حق نصیب فرمائے۔

فصل

ایک اور شبے کے بیان میں

اب ہم ایک اور شبے کا حل بھی مناسب سمجھتے ہیں جو اگرچہ بوجہ غایتِ ضعیف ہونے کے اس قابل بھی نہیں کہ اس کی طرف التفات کیا جائے، لیکن آج کل طبیعتوں کی کجی اور دین کی طرف سے لاپروائی اور آزادی اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ ایک صاحب نے آیتِ ربوا: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ [1] ربوا کو ربودن سے بمعنی غصب (چھین لینا) مشتق مان کر کہہ دیا کہ قرآن میں سود کی حرمت نہیں آئی، غصب کی حرمت آئی ہے۔

ایک صاحب نے ﴿خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [2] سے منی میں کیڑے ہونا ثابت کیا۔

ایک صاحب نے ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [3] سے زمین کا متحرک ہونا ثابت کیا۔

---

[1] حرام کیا اللہ تعالیٰ نے سود کو۔ (البقرة: ۲۷۵)

[2] ترجمہ: پیدا کیا انسان کو بستہ خون سے، اس شخص نے علق کو اور علق کو ایک سمجھا، حالاں کہ علق کے معنی لغت میں بستہ خون کے اور جونک کے ہیں نہ کہ ہر کیڑے کے، پس جونک کا ترجمہ منی کا کیڑا کیا۔ یہ دوسری غلطی ہے۔ (العلق: ۲)

[3] ترجمہ: دیکھتے ہو گے تم پہاڑوں کو کہ ان کو ایک جگہ جمے ہوئے (اٹل) سمجھتے ہو گے، حالاں کہ وہ چلتے ہوں گے بادل کی طرح یہ قیامت سے پہلے کی خبر ہے جب کہ عالم فنا ہوگا۔ اس شخص نے اس خبر کو زمانِ حال کے لیے مان کر زمین کا متحرک ہونا ثابت کیا، حالاں کہ ﴿تَمُرُّ﴾ مضارع کا صیغہ ہے جو حال اور استقبال دونوں زمانوں کو محتمل ہے، جب کہ سیاق وسباق ایک کو ترجیح دیں تو وہی زمانہ متعین ہو جاوے گا۔ اس آیت میں اوپر سے قیامت کا بیان ہو رہا ہے، لہٰذا زمانہ استقبال ہی متعین ہوگا۔ سورۂ طٰہٰ میں بھی یہی مضمون آیا ہے: ﴿فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّيْ نَسْفًا﴾ ترجمہ: ریزہ ریزہ کرے گا ان کو اللہ تعالیٰ خوب اچھی طرح تو ان کو چٹیل میدان کر دے گا کہ اس میں اونچ نیچ نہ رہے گی۔ یہاں بھی مضارع ہی کے صیغہ میں کہا۔ یہاں بھی زمانہ حال لیا جا سکتا ہے۔ (النمل: ۸۸)

....

ایک کتاب راقم نے دیکھی جس میں سورۂ فاطر کی آیت: ﴿جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولِیْٓ اَجْنِحَةٍ مَّثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾ [1] سے نماز کی دو دو رکعت اور تین تین اور چار چار رکعت پڑھنے کو ثابت کیا۔ ایک صاحب نے آیتِ صوم میں لفظِ ﴿اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ﴾ [2] سے ثابت کیا کہ صرف تین روزے فرض ہیں۔

غرض اس قسم کی بے ہودگیاں اور کج فہمیاں بکثرت موجود ہیں، اس کو دیکھتے ہوئے کسی ادنی سے شبے کو بھی ناقابلِ التفات کہنا مشکل ہے، اس واسطے ہم اس شبہ کا بھی حل کیے دیتے ہیں۔

وہ شبہ یہ ہے کہ

- ان تیس آیتوں سے جن کو ہم نے معجزات کے اثبات کے لیے پیش کیا ہے ان سے اگر معجزات کا ثبوت ہوتا ہے تو صرف انبیائے سابقین کے لیے ہوتا ہے، ہمارے حضور ﷺ کے لیے کسی معجزے کا ثبوت نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ آیتِ چہارم میں ﴿دَآبَّةُ الْاَرْضِ﴾ کے نکلنے کی خبر آئی ہے، سو یہ ایک پیشین گوئی ہے، جیسے: قیامت کی پیشین گوئی آئی ہے، اس کو کوئی معجزہ نہیں کہتا۔
- تو معجزات کا ثبوت زمانۂ سابق کے لیے ہوگا اس زمانے کے لیے نہیں، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ حضور ﷺ کے لیے معجزے کی نفی ثابت ہے، جیسا کہ ان سات آیتوں سے مفہوم ہوتا ہے جو نفیِ معجزات کے لیے پیش کی گئیں، ان میں مطالبہ معجزے کا حضور ﷺ سے ہی ہے،

---

[1] اللہ تعالیٰ فرشتوں کو پیغام رساں بنانے والا ہے، جن کے دو دو بازو ہیں، اور تین تین ہیں اور چار چار ہیں، اس عقل مند نے نماز کی رکعتیں نہ معلوم کس طرح مراد لے، پس اگر یہی ہے تو ایک جگہ قرآن میں آیا ہے: ﴿مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیْدُوْنَ﴾ یعنی ایک لاکھ یا اس سے بھی زیادہ تو کبھی ایک لاکھ بلکہ زیادہ بھی رکعت نماز کی پڑھنی چاہیں۔ (الفاطر: ۱)

[2] ترجمہ: چند دن شمار کیے ہوئے، وہ کہتا ہے: اَیام جمع ہے، جس کے اقل افراد تین ہیں، تو تین ہی روزے فرض ہوئے، ہم کہتے ہیں: جمع کے افراد زیادہ بھی تو ہوتے ہیں تو زیادہ کیوں مراد نہیں لیے یہ جیسی مہمل بات ہے ظاہر ہے۔

کہیں جواب میں سکوت ہے، کہیں انکار ہے، اور عذر ہے کہ میں بھی تمہاری طرح انسان ہوں، میرے اختیار میں کچھ نہیں۔

• غرض معجزے کا وقوع حضور ﷺ سے ثابت نہیں تو گو معجزہ محال نہ ہو، بلکہ ممکن ہو، لیکن حضور ﷺ سے وقوع اس کا منفی ہے، اور بعید نہیں کہ آیاتِ سبعہ نافیہ کا محمل حضور ﷺ کی ذاتِ پاک ہوا، اور تین آیات مثبتہ کا محل انبیائے سابقین ہوں۔ یہ شبے کی تقریر ہوئی۔

یہ شبہ نہایت رکیک اور ضعیف اس وجہ سے ہے کہ جب یہ مسلم ہے اور قرآن وحدیث واجماع سے ثابت ہے کہ ہمارے حضور ﷺ افضل الانبیا اور سید الرسل ہیں، اور معجزہ دلیلِ نبوت ہوتا ہے تو جس کی نبوت بڑی ہو اس کے لیے دلیل بھی بڑی چاہیے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ حضور ﷺ کے لیے کوئی معجزہ نہ ہو؟ اس موقع پر اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی کہ حضور ﷺ کے افضل الرسل ہونے پر دلائل کو بیان کیا جائے، کیوں کہ ہر مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ بعد خداوند تعالیٰ کے حضور ﷺ ہی کا مرتبہ ہے تو کوئی فرشتہ حضور ﷺ کے مرتبے کو پہنچ سکتا ہے نہ کوئی نبی، جیسا کہ کسی نے کہا ہے:

یا صاحب الجمال ویا سید البشر	من وجہک المنیر لقد نور القمر
لا یمکن الثناء کما کان حقہ	بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

مگر ہم طبیعتوں کی کجی[1] دیکھ کر مختصراً ایک دو دلیل بھی بیان کیے دیتے ہیں:

۱- قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا

[1] طبیعتوں کی کجی کی یہ حالت ہے کہ دنیا کو معلوم ہے، اور کفار بھی اس کو جانتے ہیں کہ ہمارے حضور ﷺ نے عام بعثت کا دعویٰ کیا، لیکن بعض مسلمانوں کو شبہ ہوا کہ حضور ﷺ صرف عرب کے لیے رسول تھے، اور اس پر چند واہی تباہی دلائل بھی بیان کرتے ہیں جو محض لغو اور بے سروپا ہیں۔

مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ○ فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ○﴾[1]

ترجمہ: اور جب کہ عہد لیا اللہ تعالیٰ نے انبیا سے کہ جو کچھ میں تم کو کتاب اور علم دوں، پھر تمہارے پاس ایک پیغمبر آوے جو تصدیق کرنے والا ہو اس چیز کی جو تمہارے ساتھ ہے تو ضرور تم اس پر ایمان لانا، اور اس کی مدد کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کیا تم نے اقرار کیا؟ اور اس پر میرا عہد قبول کیا؟ کہا سب نبیوں نے: ہم نے اقرار کیا۔ فرمایا: تو گواہ رہنا اور میں بھی تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں۔ تو جو کوئی اس کے بعد پھرے گا تو یہی فاسق لوگ ہیں۔

ناظرین! غور فرماویں کہ اس آیت میں لفظِ "نبیین" سے مراد تمام انبیا ہیں، سوائے ایک کے جو مصداق ہے ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ﴾ کا اور "ثم" کے مفہوم میں تعقیب یعنی پیچھے آنے کا مضمون بھی ہے، تو معنی یہ ہوئے کہ تمام انبیا سے عہد لیا گیا ایک نبی کے بارے میں جو بعد میں آنے والا ہے، وہ کون ہوسکتا ہے سوائے ہمارے[2] نبی ﷺ کے؟ کیوں کہ آپ حسبِ تصریحِ آیت ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾[3] آخری نبی ہیں، کوئی رسول آپ کے بعد آنے والا نہیں۔ اس آیت سے کس شد ومد سے حضور ﷺ کا سید الرسل ہونا ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔

۲- وقال تعالیٰ: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ○﴾[4]

اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو مگر تمام دنیا کے واسطے بشیر ونذیر بنا کر، مگر بہت سے آدمی نہیں جانتے ہیں۔

دیگر انبیا علیہم السلام خاص خاص قوموں کے لیے آتے تھے جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارہ

---

[1] آل عمران: ۸۱

[2] یہی تفسیر حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے اور یہی قول قتادہ اور سدی رضی اللہ عنہما کا ہے کذا فی تفسیر مواهب الرحمن۔

[3] الأحزاب: ٤٠ [4] السبا: ۲۸

....

میں ارشاد ہے: ﴿وَرَسُوْلًا اِلٰی بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ﴾[1] اور ہمارے حضور ﷺ کی بعثت عام ہے، اور ظاہر ہے کہ نبی کا شرف بوجہ نبوت کے ہوتا ہے، تو جس قدر نبوت بڑی ہوگی شرف بھی بڑا ہوگا، تو جب کہ دیگر انبیا علیہم السلام کو معجزات عطا ہوئے تو سید الرسل کو عطا نہ ہونا کیا معنی؟

- اور حدیثیں حضور ﷺ کے افضل الرسل ہونے کے بارے میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ یہاں ان کے نقل کرنے کی گنجائش نہیں۔ کتبِ احادیث میں اور کتاب ''نشر الطیب'' میں مطالعہ کی جاسکتی ہیں۔ یہاں ایک حدیث نقل کی جاتی ہے جو ''جمع الفوائد'' میں بروایتِ ابن عباس موجود ہے۔

حدیث طویل ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ایک بار صحابہ آپس میں انبیا علیہم السلام کے فضائل بیان کررہے تھے کہ ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ ہیں، اور موسیٰ علیہ السلام کلیم اللہ ہیں، اور عیسیٰ علیہ السلام کلمۃ اللہ اور روح اللہ ہیں، اور آدم علیہ السلام صفی اللہ ہیں۔ حضور ﷺ تشریف لائے اور صحابہ کی گفتگو سنی اور فرمایا: ''جو تم کہتے ہو سب صحیح ہے، الا! وانا حبیب اللہ، ولا فخر.

یعنی سن لو کہ میں حبیب اللہ ہوں اور یہ بطور فخر نہیں کہتا ہوں۔

آگے اسی حدیث میں ہے: وانا أكرم الأولين والآخرين على الله، ولا فخر.

یعنی اور میں افضل ہوں اولین وآخرین سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک، اور یہ بطور فخر نہیں کہتا ہوں۔

اور حضور ﷺ کی افضلیت پر اجماعِ امت ایسا ہے کہ کسی ایک مسلمان نے بھی اس کے خلاف نہیں کہا۔ غرض حضور ﷺ کا افضل الانبیا وسید الرسل ہونا ظاہر و باہر ہے تو حضور ﷺ کے لیے کوئی معجزہ نہ ہونا بالکل بے معنی بات ہے، اس واسطے یہ شبہ بالکل رکیک اور غیر ناشی عن دلیل ہے، مگر ہم اس کو بھی رفع کرتے ہیں، اور حضور ﷺ کے چند معجزات قرآن سے ثابت کرتے ہیں۔

- اول تو قرآن ہی معجزہ ہے، بلکہ جیسے حضور ﷺ افضل الرسل ہیں، قرآن افضل

[1] آل عمران: ۴۹)

المعجزات ہے، جس کی نسبت حق تعالیٰ طالبینِ معجزات کے جواب میں فرماتے ہیں:

﴿اَوَ لَمۡ یَکۡفِهِمۡ اَنَّاۤ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡكَ الۡكِتٰبَ یُتۡلٰی عَلَیۡهِمۡ﴾[1]

یعنی کیا تمام معجزات کی جگہ یہ کتاب کافی نہیں جو ہم نے اتاری ہے جو ان کے سامنے پڑھی جاتی ہے۔

اور حضور ﷺ فرماتے ہیں:

ما من نبی من الأنبياء إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر. وإنما كان الذي أتيت وحيا أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تبعًا يوم القيامة.

ترجمہ: ہر نبی کو ایسا معجزہ دیا گیا کہ اس کے موافق آدمی ایمان لائے (یعنی مناسب وقت معجزہ دیا گیا) اور مجھ کو جو معجزہ دیا گیا وہ وحی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر نازل فرمایا، (یعنی قرآن معجزۂ علمی بھی ہے) تو میں امید کرتا ہوں کہ قیامت کے دن تمام انبیا سے باعتبار متبعین کے زیادہ ہوں گا۔

مطلب یہ ہے کہ یہ معجزہ (قرآن) باقی رہنے والا اور ہر زمانے کے لیے مناسب اور کافی ہے، قرآن معجزۂ علمی بھی ہے اور عملی بھی، الفاظ بھی اس کے معجزہ ہیں، اور معانی بھی، اور انبیائے سابقین کے معجزات نبی کی وفات کے ساتھ ختم ہو جاتے تھے، اور یہ اب تک باقی ہے اور قیامت تک رہے گا۔

تو اول تو قرآن کے ہوتے کسی معجزے کی ضرورت نہیں، مگر ہم چند اور معجزات بھی نہایت اختصار کے ساتھ ذکر کرتے ہیں:

- من جملہ ان کے پیشین گوئیاں ہیں جو قرآن کریم میں آئی ہیں، مثلاً:

۱- ﴿وَاَثَابَهُمۡ فَتۡحًا قَرِیۡبًا﴾[2] میں فتحِ خیبر کا ذکر ہے۔ اور یہ پیشین گوئی سچی ہوئی۔

۲- اور ﴿غُلِبَتِ الرُّوۡمُ﴾ الآیۃ میں رومیوں کی فارس سے اول مغلوب ہونے پھر تو

---

[1] العنکبوت: ۵۱ [2] الفتح: ۱۸

سال کے اندر ان پر غالب ہونے کی خبر ہے، اور یہ سچی ہوئی۔

۳- اور ﴿وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[1]

یعنی اللہ تعالیٰ حفاظت کرے گا آپ کی۔

اس سے پہلے حضور ﷺ حفاظت کے لیے پہرہ رکھتے تھے۔ جس وقت یہ آیت اتری فوراً پہرہ موقوف کیا گیا، لیکن لاکھوں دشمنوں میں سے کوئی بھی حضور ﷺ کے قتل پر قادر نہ ہوا، حتیٰ کہ صحیحین میں بروایتِ حضرت جابر رضی اللہ عنہ یہ قصہ منقول ہے کہ ہم غزوۂ نجد میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ ایک جگہ ٹھہرے سب لوگ الگ الگ درختوں کے نیچے اترے۔ حضور ﷺ بھی ایک ببول کے درخت کے نیچے فروکش ہوئے، اور اپنی تلوار درخت پر لٹکادی۔

سب کی آنکھ لگ گئی حضور ﷺ بھی سوگئے۔ ایک شخص آیا، اور اس نے حضور ﷺ کی تلوار اتار کر ننگی کر کے پکار کر کہا: اب تم کو مجھ سے کون بچائے گا؟ حضور ﷺ جاگ اٹھے، اور اس کو سنا کر فرمایا: ”اللہ بچائے گا“۔ بس یہ کہتے ہی تلوار اس کے ہاتھ سے گر پڑی۔ تلوار حضور ﷺ نے اٹھا کر اس سے فرمایا: ”اب تجھ کو کون بچائے گا؟“ وہ کانپ گیا، اور کہا: مجھے معاف کر دیجیے۔ حضور ﷺ نے معاف کردیا، وہ فوراً مسلمان ہوگیا۔ اس قسم کے بہت واقعات ہیں۔

۴- اور ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ۝﴾[2] میں جنگِ بدر کے متعلق پیشین گوئی ہے کہ دشمنوں کو شکست ہوگی، چناں چہ یہی ہوا اور بدر ہی کے متعلق اس آیت میں وعدہ کیا گیا تھا: ﴿وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ﴾[3] اور وہ پورا ہوا۔

- اور من جملہ ان کے معجزۂ معراج شریف ہے جو آیت:

﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْۤ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا﴾[4]

ترجمہ: پاک ہے وہ ذات جس نے سیر کرائی اپنے بندے کو رات میں مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ کی

---

[1] المائدة: ٦٧ [2] القمر: ٤٥ [3] الأنفال: ٧ [4] الإسراء: ١

....

طرف، وہ مسجدِ اقصی کہ برکت نازل کی ہے ہم نے اس کے گرداگرد، تاکہ دکھائیں ہم اس کو اپنی نشانیاں۔

معراج خود معجزہ ہے، اور از روئے اس آیت کے مشتمل ہے بہت سے معجزات پر جن پر ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ اٰيٰتِنَا﴾ دال ہے، کیوں کہ آپ نے معراج میں وہ آیاتِ قدرت دیکھیں جن کا دیکھنا عادت کے خلاف ہے، تو ہر آیت کو دیکھنا ایک معجزہ ہوا۔

- اور من جملہ ان کے معجزۂ شق القمر[1] ہے۔

---

[1] معجزۂ شق القمر کے متعلق جو اشکالات مشہور ہیں سب کے جواب علما نے دیے ہیں۔ پادری فنڈر نے بھی مولانا رحمت اللہ کے سامنے مناظرہ میں وہ اشکالات پیش کیے تھے۔ مولانا نے ایسے جواب دیے کہ لاجواب ہوا۔ مفتی عنایت اللہ صاحب نے رسالہ "الکلام المبین" میں بھی بعض اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ یہاں اس کی نقل کی گنجائش نہیں۔ مفتی صاحب نے بعض راجاؤں کا دیکھنا بھی ثابت کیا ہے۔ مولانا رفیع الدین صاحب کا ایک مستقل رسالہ ان اعتراضات کے دفع میں ہے۔

سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ کہیں تاریخ میں اس کا ذکر نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مہابھارت جیسی عظیم الشان لڑائی کا ذکر بھی کسی اور تاریخ میں نہیں تو اس کو بھی غلط کہنا چاہیے۔ اور توریت شریف میں ہے کہ حضرت یوشع علیہ السلام کے لیے آفتاب ٹھہر گیا تھا، اس کو بھی کسی اہلِ تاریخ نے نہیں لکھا، حالاں کہ یہ واقعہ دن کا ہے اور شق القمر رات کو ہوا جس کا پہلے سے کسی کو خیال نہ تھا، جیسا کہ خسوف و کسوف میں پہلے سے خبر ہوتی ہے تو دیکھنے والے تیار ہو جاتے ہیں۔

علاوہ بریں تعصبِ مذہبی وہ چیز ہے کہ ایسی خبروں کی روایت سے مانع ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت حال کا واقعہ ہے کہ ۵ شعبان ۱۳۳۵ھ ۸ فروری ۱۹۲۷ کو پیش آیا کہ مغرب کے وقت آں حضور کا نام مبارک آسمان پر نظر آیا، اور اس کو صدہا آدمیوں نے اور مختلف مقامات پر جیسے: الہ آباد، جبل پور، سکھر وغیرہ میں نصف گھنٹے تک دیکھا، اور مسلمان اخباروں نے چھاپا، لیکن ہندو اخباروں نے نہیں چھاپا۔ راقم نے اخباروں کی یہ متعصبانہ کاروائی دیکھ کر بعض مقامات سے اس کی تصدیق کرائی، چناں چہ چھیالیس اشخاص کے نام مع ولدیت، وسکونت، ودستخط بقایا و نشان انگوٹھا راقم کے پاس موجود ہیں، جن میں بہت سے ہندو بھی ہیں، ان کو ان شاء اللہ العزیز کتاب ہذا کے اخیر میں درج کیا جائے گا۔ اس واقعہ کو اس وقت صرف چار سال کے قریب گزرے ہیں، مگر تاریخ دانوں سے پوچھیے تو کوئی پتا نہ دے گا، خصوصاً غیر مسلم لوگ جن میں یورپین بھی شامل ہیں جو حوادثات کی تلاش اور تحقیق کے مدعی ہیں، وہ بھی تعصب کی وجہ =

جس کی خبر آیت ﴿اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ۝﴾ [1] میں ہے جس کا ترجمہ ہے: قریب آ گئی قیامت اور پھٹ گیا چاند۔

= سے اغماض کر گئے ہیں، پس اگر معجزہ شق القمر کی روایت کسی غیر مسلم تاریخ میں نہ ہو تو کیا تعجب کی بات ہے۔ اہل اسلام کی تاریخ (کتبِ حدیث) میں نہایت صحیح اور مسلسل سندوں کے ساتھ جن میں کسی شک وشبے کی گنجائش نہیں موجود ہے، اور روایت اس کے درجہ تواتر کے قریب تک پہنچ گئی ہے۔

جماعتِ اصحاب نے جس میں حضرت علی، وابن عباس، وابن عمر، وجبیر بن مطعم، وحذیفہ بن الیمان اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم نے اس قصہ کو روایت کیا ہے تو اہلِ تاریخ کا ذکر کرنا معتبر نہیں، اور یہ جواب علی سبیل التنزیل ہے، ورنہ بعض مؤرخین نے ذکر بھی کیا ہے۔ چناں چہ "تاریخ فرشتہ" نے ملیبار کے راجہ کا شق القمر کو دیکھنا نقل کیا ہے۔

[1] القمر: ۱

چوتھی غلطی یہ ہے کہ:

۱-احکامِ نبوت کو صرف اُمور معادیّہ کے متعلّق سمجھا۔
۲-اور اُمورِ معاشیہ میں اپنے کو آزاد و مطلق العنان قرار دیا۔

• اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ آج کل اکثر نئے تعلیم یافتہ اصحاب نے نبوت کی حقیقت یہ سمجھی ہے کہ نبی ایک رفارمر ہوتا ہے جو قوم کی بہبودی کی تجویزیں کرتا رہتا ہے۔

• لیکن ان کو قرآن اور حدیث وغیرہ کتبِ مذہبی میں ایسی تعلیمیں بھی ملتی ہیں جن کو دنیاوی بہبودی سے کوئی تعلّق ان کی نظر میں نہیں آتا، بلکہ وہ امورِ دنیاویہ میں مخل ہیں، تو انھوں نے ان تعلیمات کے صریح انکار کی تو جرأت کی نہیں، کیوں کہ یہ حقیقت میں نبوت کا انکار ہو جائے گا۔

• ایک ایسا میانہ طریق تجویز کیا کہ نبوت کا اقرار بھی رہے اور امورِ دنیاویہ میں خلل بھی نہ ہو، وہ یہ ہے کہ نبی کی تعلیمات کو صرف امورِ آخرت تک محدود کر دیا، اور کہہ دیا کہ نبی کا کام آخرت کی بہبودی کے ذرائع سکھانا ہے، امورِ دنیا سے ان کو کیا تعلّق؟ اس کے لیے خدا نے عقل دی ہے حسبِ موقع ومحل دنیا کی بہبودی کی تجاویز اور ہر زمانے میں ان میں ترمیم وتنسیخ ہم خود کر سکتے ہیں۔

• اس خیال کو ذہن میں جما لینے کے بعد جب کتابوں کا مطالعہ کیا تو اتفاق سے ایک واقعہ اس کا مُؤیِّد مل گیا۔ اب کیا تھا! ہلدی کی گرہ پا کر پنساری بن گئے، اور وہ عقیدہ صرف خیال نہ رہا، بلکہ اصلِ شرعی بن گیا۔

• حضرت مصنّف مدظلہ نے اس کو چوتھی غلطی قرار دے کر اول آیتِ قرآنی سے اس کا غلط ہونا ثابت کیا ہے، پھر اس شبے کا حل کیا ہے جس سے انھوں نے اس خیال کی تائید لی تھی۔
آیتِ قرآنی سورۂ احزاب کی یہ آیت ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ؕ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا۝﴾[1]

[1] الأحزاب: ۳۶

نصوص اس کی صاف تکذیب کررہی ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ﴾[1] اس کا شانِ نزول ایک امر دنیوی ہی ہے۔

ترجمہ: نہیں جائز ہے کسی مسلمان مرد کو اور نہ کسی مسلمان عورت کو جب جاری کرے اللہ اور اس کا رسول کسی حکم کو کہ ان کے اپنے کام کا اختیار ہو، اور جو کوئی نافرمانی کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی تو وہ گمراہ ہوا کھلی گمراہی۔

اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ حضرت زید بن حارثہ حضور ﷺ کے متبنی تھے۔ قصہ ان کا یہ تھا کہ یہ عربی النسل[2] تھے، مگر ان کو بعض لوگ ظلماً پکڑ کر لے گئے تھے، اور غلام بنا کر مکہ شریف میں بیچ گئے تھے، ان کو حکیم بن حزام بن خویلد نے اپنی پھوپھی حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے واسطے خریدا۔

جب حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا، تو انھوں نے ان کو حضور ﷺ کو ہبہ کردیا۔ جب ان کا پتا ان کے باپ اور چچا کو ملا تو وہ ان کو لینے آئے، لیکن انھوں نے حضور ﷺ کی مفارقت گوارا نہ کی اور ان کے ساتھ نہ گئے، پھر حضور ﷺ نے ان کو متبنی کرلیا اور حضور ﷺ ان پر اس قدر مہربان تھے کہ قرآن شریف میں ان کی شان میں یہ لفظ ہے:

﴿اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾[3]

یعنی حق تعالیٰ کا بھی ان پر انعام ہے اور حضور ﷺ کا بھی ان پر انعام ہے۔

اور لوگ ان کو حضور ﷺ کا بیٹا کہتے تھے (بعد میں اس کا یعنی حضور ﷺ کا بیٹا کہنے کی ممانعت نازل ہوئی) یہ بھی انہی کی خصوصیت ہے کہ قرآنِ شریف میں کسی صحابی کا نام ان کے

---

[1] الأحزاب: ٣٦

[2] في كتاب "الإكمال لأسماء الرجال": هو زيد بن الحارثة، يكنى أبا أسامة، وأمه سعدى بنت ثعلبة، من بني معن، أخذه بعض المغيرين وهو ابن ثمانية سنين، فباعوه في سوق عكاظ في مكة، فاشتراه حكيم بن حزام بن خويلد لعمته خديجة، ثم وهبته للنبي. انتهى ملخصًا.

[3] الأحزاب: ٣٧

....

سوا نہیں آیا۔ حضور ﷺ نے اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب سے ان کا پیغام دیا، انھوں نے منظور کرلیا، مگر بعد میں ان کو خیال ہوا کہ یہ غلام تھے تو ان کو نسب میں اپنے برابر نہ سمجھا۔ حضرت زینب کے بھائیوں نے بھی اس رشتے کو اپنی ہتک سمجھا اور انکار کر دیا۔ اس پر یہ آیتِ مذکورہ اتری۔

اس قصّے سے صاف ظاہر ہے کہ امورِ دنیوی میں بھی جس میں حق تعالیٰ چاہیں دخل دے سکتے ہیں اور دخل بھی کیسا کہ اس کی مخالفت کو ''عصیان'' اور ''ضلال مبین'' فرمایا۔ اس قصّے میں یہ بھی نہیں ہوا کہ ان کے اس خدشہ کو رفع کر دیا جاتا کہ حضرت زید غلام ہیں، اور آیت میں بیان کر دیا جاتا کہ وہ واقع میں غلام نہیں ہیں، ان کو ظلماً غلام بنا کر بیچا گیا ہے، بلکہ اس سے قطعِ نظر کرکے انکار کو عصیان اور گمراہی فرمایا گیا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس خدشے کا بھی مسلمان کو حق نہیں۔ اگرچہ غلام ہی کے ساتھ رشتہ کرنے کا حکم دیا جاوے تو اس کی تعمیل کرنی ہوگی، اور تعمیل نہ کرنا عصیان میں شمار ہوگا۔ (یہ اور بات ہے کہ ثابت ہوا کہ واقع میں وہ غلام بھی نہ تھے)

یہ واقعہ کس قدر صاف رد کرتا ہے ابنائے زمان کے اس خیال کو کہ نبوت کے احکام صرف امورِ آخرت کے متعلق ہو سکتے ہیں؟

ہم کہتے ہیں کہ ناظرین نے ذرا بھی غور نہیں فرمایا، دیکھنا چاہیے کہ ایک حاکمِ مجازی اور دنیا کے بادشاہ کے اختیارات کیا کیا ہیں؟ گورنمنٹِ برطانیہ نے ریل، اور تار، اور ڈاک خانہ جات کو، اور تجارتِ مسکرات کو اپنے واسطے مخصوص کر رکھا ہے۔ اسلحہ اور سامانِ اسلحہ پر قیود وعائد کر رکھی ہیں۔ قانونِ مورو ثیت جاری کیا ہے، ان سب کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا جاتا ہے، بلکہ ان کی تحسین کی جاتی ہے۔

ہم نے خود ایک صاحب کو کہتے سنا کہ قانونِ مورو ثیت کو علما کیوں جبر کہتے ہیں؟ اور موروثی زمین کی آمدنی کو کیوں ناجائز سمجھتے ہیں؟ جب گورنمنٹ نے ہندوستان پر قبضہ پایا تو کل زمین اس کی ملک ہوگئی، اب وہ زمین دار کو دیتی ہے اور یہ شرط کر لیتی ہے کہ اگر اتنی مدت

....

تک ایک کاشت کار کے پاس رہے گی تو تم کو اس سے چھڑانے کا اختیار ہم نہیں دیں گے، تو از روئے حق مالکانہ گورنمنٹ کو یہ شرط لگانے کا اختیار کیوں نہیں ہے؟ اور یہ قانون سراسر مصلحت اور ترقی کا ذریعہ ہے، کیوں کہ درصورت اس قانون کے نہ ہونے کے، کاشت کار اطمینان کے ساتھ کاشت نہیں کرسکتا، اور آلاتِ زراعت مہیّا نہیں کرسکتا، کیوں کہ اس کو ہر وقت اندیشہ رہتا ہے کہ نہ معلوم کس وقت مجھ سے زمین چھڑالی جائے، لہٰذا میں کیوں زیادہ سامان کروں؟

غرض بطیبِ خاطر گورنمنٹ کے قوانین کو تسلیم کیا جاتا ہے، حالاں کہ گورنمنٹِ برطانیہ کی ہستی صرف اتنی ہے کہ وہ دنیا کے ایک حصّے کی مالک ہے، کل دنیا کی مالک بھی نہیں، اور "مالک" کا لفظ استعمال کرنا بھی غلط ہے، بجائے اس کے "قابض" کا لفظ صحیح ہے۔

جب ایک گورنمنٹ کو صرف قابض ہونے کی وجہ سے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ رعایا کے تصرفات کو ان کے اموال میں محدود کرے، اور جس کام میں چاہے دخل دے تو اس خدا کو جس کا قبضہ تمام دنیا بلکہ تمام عالم پر ہے اور مالکانہ بالمعنی الحقیقی، اور خالقانہ اور ملکانہ، یعنی شاہانہ اور ہر قسم کا اختیارِ مطلق حاصل ہے، اس کو یہ حق کیسے حاصل نہیں ہے کہ ہمارے امورِ دنیویہ میں دخل دے؟ اور ہمارے تصرفات کو خواہ مالی ہوں یا جانی محدود کرے۔

پس اگر معاملات میں بیع کو جائز کیا جاتا ہے اور سود کو منع، تو کیا منہ ہے کسی کا کہ اعتراض کرے؟ اور معاشرت میں ریشم اور سونا پہننے کو مردوں کو منع کیا جاتا ہے تو کیا گنجائش اشکال کی ہے؟

علیٰ ہٰذا تمام وہ امورِ دنیویہ جن میں شریعت نے دست اندازی کی ہے کسی میں بحکم عقلِ سلیم اعتراض کی بلکہ شبے کی بھی گنجائش نہیں۔ ہر شبے کے دفع کے لیے یہی جواب کافی ہے کہ باختیار مالکانہ اس کا حکم دیا جاتا ہے، اس کی حکمت اور ضرورت پوچھنے کا بھی کسی کو حق نہیں۔

اسی واسطے جب سود کے بارے میں کفار نے کہا: ﴿اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾[1] یعنی

---

[1] البقرة: ۲۷۵

....

بیع اور سود میں کچھ فرق نہیں، جیسا کہ ہم ایک گز کے کپڑے کو ایک پیسہ کے عوض میں بھی دے سکتے ہیں اور ایک روپیہ کے عوض میں بھی، اسی طرح ایک روپیہ کو ہم ایک روپیہ کے بدلے میں بھی دے سکتے ہیں اور ڈیڑھ روپیہ کے بدلے میں بھی، کیا وجہ ہے کہ اول کو جائز کہا جائے اور دوسرے کو ناجائز؟ اس کے جواب میں صرف اتنا فرمایا گیا:

﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[1]

جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی وجہ کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ نے ایک کو حلال کیا اور ایک کو حرام۔ قرآن کی بلاغت دیکھیے کہ "أحل لكم البيع وحرم عليكم الربوا" نہیں فرمایا گیا، لفظِ "اللّٰہ" کو تصریحاً لایا گیا، جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ از روئے اختیاراتِ الوہیت یہ حکم دیا گیا ہے۔ "الٰہ" وہ ہے جو جملہ ماوراپر اختیارِ کلی، اور حقوقِ مالکانہ اور خالقانہ بلاشرکتِ غیرے رکھتا ہو، اس کا حکم ہی ہر چیز کی علت ہے جس کی شان ہے:

﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ۝﴾[2]

مصلحت وضرورت کے وہ تابع نہیں، بلکہ خود مصلحت وضرورت اس کے حکم کے تابع ہے۔ اس سے صرف سود ہی کے بارے میں اشکالات قطع نہیں ہوئے، بلکہ ہر حکمِ شرعی کے متعلق اشکالات کا استیصال ہوگیا، اور ایک اصلِ کلی بتادی گئی کہ ہر حکم کی وجۂ اصلی حق تعالیٰ کا حکم ہے (یہ اور بات ہے کہ کوئی حکمِ شرعی مصلحت سے بھی خالی نہیں، جس کو کہیں بیان کیا گیا ہے اور کہیں نہیں)۔

ذرا سے غور سے وہ مصلحتیں سمجھ میں آجاتی ہیں، اور علما نے اس موضوع پر مبسوط کتابیں لکھی ہیں، مثلاً: سود میں یہ خرابی ہے کہ جب مال بدرجہ غایت پیدا ہوتا ہے، سب دیکھتے ہیں کہ سود خور نہ خود کھاتا ہے، اور نہ دوسرے کو کھلاتا ہے، نہ حج کرتا ہے، نہ زکوٰۃ دیتا ہے، اور جب مال تمام مفاسد کی جڑ ہے تو سود سے منع کرنا تمام مفاسد کو روکنا ہے، فالحمد لله الذي منّ

---

[1] البقرة: ۲۷۵ [2] الأنبياء: ۲۳

....

علينا بالمنع عن مثل هذه المفسدة التي هي أصل حل المفاسد.

غرض اپنے آپ کو بندہ اور حق تعالیٰ کو خدا سمجھنے کے بعد یہ خدشہ بالکل نہیں رہ سکتا کہ ہمارے دنیاوی امور میں کیوں دخل دیا جاتا ہے؟ یہ تو عقلِ سلیم کا حکم ہے اور نقل میں یعنی قرآن وحدیث میں بے تعداد آیتیں اس مضمون کی موجود ہیں۔ حضرت مصنّف مدظلہ نے صرف ایک کو ذکر کیا ہے۔ ہم بھی ایک دو آیت اور ذکر کرتے ہیں:

قال تعالیٰ: ﴿وَلَوْ اَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ اَنِ اقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَّا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ اَنَّهُمْ فَعَلُوْا مَا يُوْعَظُوْنَ بِهٖ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾[1]

یعنی اگر ہم ان پر حکم لگاتے کہ خودکشی کرو، یا اپنے گھروں سے نکل جاؤ (جلاوطن ہوجاؤ) تو اس حکم کی تعمیل نہ کرتے، مگر تھوڑے سے اشخاص، لیکن اگر اس حکم کی تعمیل کرتے تو بہتر ان کے واسطے بھی ہوتا۔

دیکھیے! خودکشی میں دنیا کے کون سی مصلحت ہے؟ دنیا کے سب کام بقائے حیات ہی پر موقوف ہیں تو خودکشی کا حکم دینا دنیا کو برباد کرنا ہے، مگر فرماتے ہیں کہ ان کو کرنا بھی چاہیے جب اس کا حکم دیا جاوے۔ یہ آیت کس قدر صاف ہے اس باب میں کہ حق تعالیٰ کو اموال تو اموال، ہماری جانوں میں بھی مداخلت کا حق ہے؟

وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[2]

یعنی اللہ تعالیٰ نے خرید لیا مؤمنین سے ان کی جانوں کو اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ ان کے لیے جنّت ہے۔

بیع کے بعد مشتری کو مبیع میں کسی تصرف کرنے سے نہیں روکا جاسکتا، یہاں مبیع جان ومال دونوں ہیں تو دونوں میں ہر قسم کے تصرف کا حق تعالیٰ کو استحقاق ہوا، اس کہنے کا کیا موقع

---

[1] النساء: ٦٦ [2] التوبة: ١١١

....

ہے کہ احکامِ الٰہی (جو بذریعہ نبی کے آتے ہیں) صرف امورِ آخرت کے متعلق ہو سکتے ہیں؟

اور اصحابِ مدین کو ان کے نبی حضرت شعیب علیہ السلام نے یہ کہا تھا:

﴿بَقِيَّتُ اللّٰهِ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ﴾[1]

جس کا حاصل یہ ہے کہ اموال میں تصرف وہی کر سکتا ہے جس کا حق تعالیٰ اذن دیں۔ اس سے اگر کچھ نقصان تو ہو اس کا خیال نہ کرو، حق تعالیٰ کے حکم کے موافق تصرف کرنے کے بعد جو کچھ بچے وہی تمہارے واسطے بہتر ہے، مگر انھوں نے نہیں مانا اور بطورِ اعتراض کہا:

﴿اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا﴾[2]

یعنی کیا تم ہمیں اس بات سے روکتے ہو کہ اپنے اموال میں جس طرح چاہیں تصرف کریں۔

اس پر عذاب نازل ہوا، اور سب لوگ ہلاک کر دیے گئے۔

آج کل جو الفاظ اہلِ ترقی کی زبان پر ہیں بالکل اصحابِ مدین کے الفاظ کے مترادف ہیں، بہت خوف کا مقام ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ اس قوم نے اموال میں بھی کوئی تصرف ایسا نہیں ایجاد کیا ہوگا جس کو باعثِ تنزّل سمجھا ہو، بلکہ وہی طریقے نکالے ہوں گے جن کو باعثِ ترقی سمجھا ہو، مگر پیغمبر نے ان کو اس سے روکا اور نہ ماننے پر وہ ہلاک ہوئے۔[3]

---

[1] (هود: ٨٦) [2] هود: ٨٧

[3] چوں کہ حضرت شعیب علیہ السلام کا مکالمہ اصحابِ مدین کے ساتھ اس مضمون کے بہت مناسب اور معنی خیز ہے، لہٰذا ہم اس کو قرآن میں سے معہ ترجمہ کے اور مختصر فوائد کے نقل کرتے ہیں۔

سورۂ اعراف پارہ ولو اننا:

﴿فَاَوْفُوا الْكَيْلَ ...... وَقَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا اِنَّكُمْ اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ﴾ (الأعراف: ٩٠)

حضرت شعیب علیہ السلام نے اصحابِ مدین کو حکم الٰہی سنایا کہ پورا کرو ناپ اور تول کو، اور کسی کی چیز کم مت کرو (آگے اور احکام کا ذکر ہے، یہاں تک کہ قوم نے کہا:) اگر تم کہنا مانو گے شعیب علیہ السلام کا تو خسارہ اٹھاؤ گے (یعنی طرح طرح کی پابندی میں پڑ جاؤ گے تو دنیا کی ترقی سے رہ جاؤ گے من جملہ اس کے مالی =

= ترقی بھی ہے۔

سورۂ ہود پارہ ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ﴾:

﴿وَيٰقَوْمِ اَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَآءَ هُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ ○ بَقِيَّتُ اللّٰهِ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ وَمَآ اَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيْظٍ ○ قَالُوْا يٰشُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا اِنَّكَ لَاَنْتَ الْحَلِيْمُ الرَّشِيْدُ ○ قَالَ يٰقَوْمِ اَرَءَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّيْ وَرَزَقَنِيْ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَآ اُرِيْدُ اَنْ اُخَالِفَكُمْ اِلٰى مَآ اَنْهٰكُمْ عَنْهُ اِنْ اُرِيْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيْقِيْٓ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ ○ وَيٰقَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِيْٓ اَنْ يُّصِيْبَكُمْ مِّثْلُ مَآ اَصَابَ قَوْمَ نُوْحٍ اَوْ قَوْمَ هُوْدٍ اَوْ قَوْمَ صٰلِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوْطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِيْدٍ ○﴾ (ھود: ۸۵۔۸۹)

اور اے قوم! پورا کرو ناپ اور تول کو، اور مت کم کرو لوگوں کی چیزیں، اور (شرک و نقض حقوق کر کے) زمین میں فساد کرتے مت پھرو۔ اللہ کا دیا ہوا جو کچھ (حلال مال) بچ جائے وہ تمہارے لیے (اس حرام کمائی سے) بہتر ہے اگر تم یقین رکھتے ہو۔ کہا انھوں نے: اے شعیب! کیا تمہاری نماز تم کو تعلیم دیتی ہے (یعنی تم دین دار جو بنتے ہو) اس کا اثر یہ ہے کہ ہم سے کہتے ہو کہ اپنے باپ دادا کے معبودوں کو چھوڑ دیں، یا یہ کہ اپنے اموال میں جس طرح ہم مناسب سمجھیں تصرف نہ کریں (یعنی ہمارے معاملات میں دخل دیتے ہو، اور جائز ناجائز کی قید لگاتے ہو) تم بھی تو بڑے عقل مند اور ہوشیار ہو۔ فرمایا حضرت شعیب علیہ السلام نے: اے قوم! غور کرو کہ اگر میں حق تعالیٰ کی طرف سے دلیل رکھتا ہوں، اور مجھ کو اس نے اچھی چیز (نبوت) دی ہے (یعنی تم دلیلِ نقلی کے سامنے دلیلِ عقلی پیش کرتے ہو اور اس کو ترجیح دیتے ہو) تو اس کا انجام کیا ہوگا؟ اے قوم! اس سے ہوشیار رہنا کہ یہ میری مخالفت اس کا سبب نہ بن جائے کہ تمہارا بھی وہی انجام ہو جو قوم نوح اور قوم ہود اور قوم صالح اور قومِ لوط کا ہوا۔

ناظرین! غور کریں کہ اصحابِ مدین کی گفتگو اپنے نبی سے کس قدر مشابہ ہے آج کل کے لوگوں کی گفتگو سے، علما کے ساتھ کوئی سود کی مصلحتیں بیان کرتا ہے، کوئی تصویروں کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے، کوئی علمِ موسیقی کے، چھوڑنے کو بڑے کمال سے محرومی کہتا ہے، حتیٰ کہ نعوذ باللہ! نعوذ باللہ! نفسِ مذہب ہی کام =

....

یہ مضمون صدہا آیتوں میں موجود ہے کہیں صراحتاً اور کہیں دلالتاً۔ غرض نصوصِ شرعیہ اس خیال کی صاف تردید کرتی ہیں، اور یہ کہنا کہ ''دنیا کی باتوں کے لیے عقل موجود ہے'' محض بے عقلی ہے۔ اس واسطے کہ عقل خود اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ وہ بھی دوسرے کی (حق تعالیٰ) کی پیدا کردہ (مخلوق) چیز ہے، اور مخلوق (چیز)، خالق پر حاکم یا اس کے تحت الحکم ہونے سے خارج نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا عقل کا کام صرف اتنا ہوسکتا ہے کہ جہاں خالق کی طرف سے کوئی تصریح نہ ہو وہاں وہ کوئی تجویز نکالے، اور جہاں کوئی تصریح ہو بطورِ امر یا بطورِ نہی وہاں کچھ دخل نہ دے، حتی کہ ابتداءً امر ہو پھر نہی کردی جائے یا بالعکس تو عقل اس کی مخالفت نہیں کرسکتی۔

شراب پہلے حلال تھی پھر حرام کردی گئی، یا پہلے شرائع میں سوائے مواقع مخصوصہ کے زمین پر نماز نہ ہوسکتی تھی، اور تیمم کوئی چیز نہ تھا، اس امت کے لیے تمام زمین مسجد کردی گئی اور تیمم مشروع ہوگیا۔ عقل کو کوئی حق نہیں کہ چناں وچنیں کرے۔

- دیکھو! جس طرح اللہ تعالیٰ نے ''عقل'' ایک چیز ادراک کے لیے دی ہے، اسی طرح ''طبیعت'' بھی ایک چیز بنائی ہے جو اپنے مناسب چیز کی طرف مائل ہوتی ہے۔ انسان کے سامنے جب کھانا آتا ہے تو اس کی طرف خواہ مخواہ میلان ہوتا ہے، اور اگر پاخانہ سامنے آتا

= لینے کو ترقی کی رکاوٹ بتاتا ہے، اور ترقی کا سنگِ بنیاد ترکِ مذہب کو قرار دیتا ہے، بعض اقوام کی تاریخ ترقی میں کہا جاتا ہے کہ وہ قوم فلاں سنہ میں مذہب سے آزاد ہوئی اور ترقی شروع کی۔ افسوس ہے کہ مسلمانوں کے قلم سے یہ مضمون نکلتے ہیں، اور جب علما ان باتوں کے جواب میں دلیلِ نقلی پیش کرتے ہیں تو کہتے ہیں: یہ مذہبی دیوانے ہیں، یعنی مذہبی لوگ ہونے کی وجہ سے ان کے دماغ خراب ہوگئے ہیں۔ اس میں اور اصحابِ مدین کے اس جملہ میں:

﴿اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا﴾ (ھود: ۸۷)

میں صرف الفاظ کا فرق ہے، معنی واحد ہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، تطویل کی ضرورت نہیں۔ حق تعالیٰ پناہ دیں۔

قرآن شریف میں اُمم سابقہ کے قصے بیان کرنے سے غرض داستان گوئی نہیں ہے، بلکہ اس امت کو عبرت دلانا ہے۔ چناں چہ فرمایا ہے: ﴿لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ﴾ (یوسف: ۱۱۱) یعنی سابقین کے قصوں میں عبرت ہے اہلِ عقل کے لیے۔)

....

ہے تو اس کی طرف میلان نہیں ہوتا، بلکہ اس سے نفرت ہوتی ہے۔

- مگر بعض مواقع اس قسم کے ہیں کہ طبیعت کو میلان ہوتا ہے، مگر عقل اس کو منع کرتی ہے، مثلاً: کسی ہیضے کے مریض کو امرود کی طرف سخت میلان ہوا، مگر ایک عقل مند طبیب اس کو منع کرتا ہے، کیوں کہ اس کو بارہا تجربہ ہو چکا ہے کہ ہیضے کا مریض اس کے کھانے سے مر جاتا ہے۔

کیا اس وقت جائز ہے کہ وہ مریض یوں کہے کہ عقل تو نظریات یعنی باریک باتوں کے ادراک کے لیے ہے، جن میں ترتیبِ مقدمات کی بطریقِ مذکورہ فی المنطق ضرورت ہو، یہ بدیہی باتیں ہیں ان کے لیے طبیعت کافی ہے، عقل کو کیا دخل؟ کوئی عقل منداس کو جائز نہ رکھے گا۔

بس یہی نسبت جو طبیعت کو عقل کے ساتھ ہے، وہی عقل کو شریعت کے ساتھ ہے۔ عقل بے شک کار آمد چیز ہے، مگر اس کو اتنا نہ بڑھانا چاہیے کہ شریعت کا مقابلہ کرے۔

خوب سمجھ لو! طبیعت کو عقل پر ترجیح دینے اور بحالتِ ہیضہ امرود کھالینے کا انجام موت ہے، تو عقل کو شریعت پر ترجیح دینے کا انجام وہ لعنت ہے جو ابلیس پر ہوئی جب کہ اس نے حکمِ الٰہی (دلیلِ نقلی) پر دلیلِ عقلی کو ترجیح دی اور کہا:

﴿اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ﴾[1]

اور قیامت میں وہ موتِ اکبر ہے جس کی نسبت وارد ہے:

﴿لَا يُقْضٰى عَلَيْهِمْ فَيَمُوْتُوْا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا﴾[2]

یعنی دوزخیوں کا نہ تو خاتمہ ہی کر دیا جائے گا کہ وہ مر جائیں، اور نہ عذاب ہی میں تخفیف کی جائے گی۔

اور دوسری آیت میں ہے:

﴿وَيَاْتِيْهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَّمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَّرَآئِهٖ عَذَابٌ غَلِيْظٌ﴾[3]

---

[1] الأعراف: ۱۲ [2] الفاطر: ۳۶ [3] إبراهيم: ۱۷

اور جس ''حدیثِ تابیر'' سے شبہ پڑ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے ومشورہ کے فرمایا جاوے، نہ جو کہ بطور حکم کے فرمایا جائے۔

یعنی ہر طرف سے موت ہی کا سامنا ہے، مگر مرے گا نہیں، اور سب طرف سے سخت عذاب ہے۔

اور ایک آیت میں ہے:

﴿وَنَادَوْا يٰمٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ اِنَّكُمْ مّٰكِثُوْنَ۝﴾[1]

یعنی پکاریں گے دوزخی مالکِ خازنِ جہنّم کو کہ خدائے تعالیٰ ہمیں موت دے دے وہ (ایک ہزار برس کے بعد) جواب دے گا کہ تم کو اسی میں رہنا ہوگا، یعنی موت نہیں دی جاوے گی۔

• اب اس واقعہ کی نسبت سنیے جس سے ابنائے زمان کو اپنے امورِ معاشیہ میں آزاد ہونے کی تائید ملی ہے، وہ ''حدیثِ تابیر'' ہے۔ ''تـأبـیـر'' اس کو کہتے ہیں کہ کھجور کے درخت میں ایک نر ہوتا ہے اور ایک مادہ (سائنسِ حال کی تحقیق سے دیگر درختوں میں بھی نر و مادہ ہونا ثابت ہوا ہے) نر کے پھول کو مادہ کے گابھا میں پیوست کیا جاتا تھا، اس خیال سے کہ اس سے پھل زیادہ اور اچھا آتا ہے۔

جب حضور ﷺ ہجرت کر کے مدینہ طیّبہ پہنچے تو تـأبیـر کرتے دیکھا تو حضور ﷺ نے اس کو ایک بے اصل بات اور ٹوٹکوں کی طرح محض خیال سمجھ کر پسند نہیں فرمایا، چناں چہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کو چھوڑ دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ اس دفعہ پھل کم آیا۔ لوگوں نے حضور ﷺ کو اس کی خبر کی تو آپ ﷺ نے اس کی اجازت دے دی اور فرمایا:

أنتم أعلم بأمور دنیاکم.

یعنی اپنی دنیا کے کام کو تم ہی خوب جانتے ہو۔

مطلب یہ ہے کہ تجربہ سے معلوم ہو گیا کہ تـأبیـر بے اصل بات اور محض رسم نہیں ہے، بلکہ اس کو درخت کے پھلنے میں دخل ہے، لہٰذا اجازت ہے۔

اس حدیث سے ابنائے زمان نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ شریعت کو سوائے امورِ معادیہ،

---

[1] الزخرف: ۷۷

....

یعنی اخرویہ کے امورِ معاشیہ کے احکام میں دخل نہیں۔ ہر اس موقع پر جہاں ذرا سا دنیوی نفع ہو چاہے شرعاً وہ منع ہی ہو یہ حدیث پڑھ دیتے ہیں، اور کہتے ہیں: شریعت نے اس کام کو منع نہیں کیا، بلکہ علما منع کرتے ہیں، علما نے شریعت کو اس قدر تنگ کر دیا ہے کہ جینا محال کر دیا، اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، بولنے چالنے، لینے دینے، خرید وفروخت میں ذرا ذرا سی بات پر فتوی لگا دیتے ہیں۔ یہ باتیں تو دنیا کی ہیں، ان کے نفع نقصان اور مضرت ومنفعت کو ہم خود سمجھ سکتے ہیں تو بروئے حدیثِ مذکور ان میں ہم آزاد ہیں۔ دین ان افعال کا نام ہے جن کا تعلق صرف آخرت سے ہے، جیسے نماز، روزہ وغیرہ اس میں علما جو چاہیں دخل دیں، ان میں ہماری سمجھ کام نہیں کرتی، ان میں ہم علما کی تقلید کریں گے، علما ہم کو دین سکھا دیں، اور خود ہم سے دنیا سیکھیں۔

ہم اس کے متعلق کچھ عرض کرتے ہیں غور سے سنیے:

- کسی کلام کا ترجمہ یا مطلب یا ماحصل جیسا اس کا متکلّم بیان کرسکتا ہے ایسا کوئی دوسرا نہیں بیان کرسکتا، جو ماحصل آپ نے جملہ أنتم أعلم بأمور دنیاکم سے نکالا ہے اس کو خود حضرت متکلّم یعنی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے پیش کیجیے، پھر دیکھیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے اتفاق کرتے ہیں یا نہیں؟

اگر اتفاق کریں تو چشمِ ماروشن ودلِ ماشاد، ہم آپ سے پہلے اس کے ماننے کو تیار ہیں۔

اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی اس کو غلط فرمائیں تو آپ کو کوئی حق نہیں کہ اس کو حق سمجھیں، اور **تأویل القول بما لا یرضی بہ القائل** پر اڑے رہیں۔

- ہم ثابت کرسکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے اتفاق نہیں کرتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بے شمار تصریحات اس کے خلاف موجود ہیں، وہ تصریحات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کی ہوئی کتاب، یعنی ''قرآن مجید'' میں جگہ جگہ موجود ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں، یعنی قولی احادیث میں بھی موجود ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں بھی، یعنی فعلی احادیث میں بھی موجود ہیں۔

....

قرآن مجید کی تصریحات سنیے:

سب سے زیادہ جن کو ''امورِ دنیا'' کہا جاسکتا ہے وہ کھانا پینا اور کسبِ معاش ہے، اس سے ہمارے مخاطبین بھی انکار نہیں کر سکتے، اسی کی ترقی کا نام آج کل تمدن ہے، جو معیار کہا جاتا ہے اقوام کی ترقی اور پستی کا، دیکھیے! قرآنِ مجید نے ان میں کس قدر مداخلت کی ہے، مثلاً: شراب کو اور قمار کو قطعاً حرام کیا، حالاں کہ ان دونوں میں دنیا کے بڑے بڑے نفع ہیں، خود آیتِ قمار بھی اس کو تسلیم کرتی ہے: ﴿وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ یعنی ان دونوں میں بہت منافع ہیں۔

اور اہلِ تمدن تو ان کے فوائد کے شیدائی ہیں، قریب قریب کوئی کام بھی ان کا ان سے خالی نہیں۔ شراب ہر متنفس پیتا ہے، اور بہت قسم کی ادویات شراب سے تیار ہوتی ہیں۔ ہر تجارت میں لاٹری ڈالی جاتی ہے جس کی حقیقت قمار ہے۔ طرح طرح کے تجارتی ٹکٹ ایجاد ہوتے ہیں۔ یہ سب معاش کی ترقی ہی کے ذرائع سمجھ کر استعمال کیے جاتے ہیں، قرآنِ مجید نے ان کو حرام کیا ہے۔ آیتِ قمار کے الفاظ میں غور کیجیے:

﴿وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾[1]

ترجمہ: پوچھتے ہیں آپ سے حکم شراب اور جوئے کا، کہہ دیجیے کہ ان دونوں میں گناہ بڑا ہے، اور لوگوں کے لیے منافع بھی ہیں، اور گناہ ان کا زیادہ بڑا ہے ان کے منافع سے۔

یہ نہیں فرمایا کہ ''ضررھما اکبر من نفعھما'' یعنی ان میں نقصان زیادہ ہیں نفع سے، بجائے ''ضررھما'' کے ''إثمھما'' فرمایا ہے۔ جب ایک چیز میں منافع بھی تسلیم کیے جاتے ہیں، پھر اس میں گناہ فرمایا جاتا ہے تو گناہ کی حقیقت یہ ٹھہری جو شرعی حکم کے خلاف ہو، تو ظاہر ہے کہ حکمِ خداوندی نفع نقصان کے تابع نہ ہوا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ منافع سے مراد منافع دنیاوی ہی ہیں، تو ان کو منع کرنا نفع دنیاوی سے روکنا ہوا، تو شریعت نے ایک امرِ دنیاوی

---

[1] البقرة: ۲۱۹

. . . .

میں مداخلت کی، اور وہ بھی ایسے امرِ دنیاوی میں جس کا مفید ہونا بھی خود تسلیم کیا۔

یہ اس اصل کے خلاف ہے جو ابنائے زمان نے حدیث "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" سے مستنبط کیا ہے کہ شریعت کو امور دنیاوی میں دخل نہیں، اور مثلاً: سود کو حرام کیا ہے جس کا امرِ دنیاوی ہونا تو ظاہر ہے، اور چوں کہ یہ ابنائے زمان کو تسلیم ہے اس واسطے ہم اس کو طول نہیں دیتے، اور مفید ہونا بھی علم ہے، آج تمام دنیا اس کو ایسا مانتی ہے کہ سود کو معاملات کے لیے جزوِ لازم ولاینفک قرار دے دیا ہے، مگر شریعت نے اس کو اس درجہ جرم قرار دیا ہے کہ ایسی وعید کسی گناہ پر بھی شاید نہ ہو جیسی اس پر ہے، فرماتے ہیں:

﴿يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾[1]

یعنی اے مسلمانو! خدا سے ڈرو، اور سود جو کچھ رہ گیا ہے سب کچھ چھوڑ دو، اگر تم ایمان لانے کے مدعی ہو، اور اگر ایسا نہ کرو گے تو اعلان سمجھو جنگ کا اللہ اور اس کے رسول سے۔

اس آیت میں یہ باتیں قابلِ غور ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے کا مقتضا یہ فرمایا کہ سود کو چھوڑو، تو جو شخص سود نہیں چھوڑتا وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتا۔ اور ایمان کے دعوے کو موقوف رکھا ترکِ سود پر، معلوم ہوا کہ جو سود لیتا ہے وہ ایک درجے میں ایمان سے خالی ہے، اور تعمیلِ حکم نہ کرنے پر وعید ایسی سخت کہ پناہ بخدا! پھر یہ کہ جو معاملات ہو چکے ان کے سود کو بھی ایک دم چھوڑ دینے کا حکم دیا، اتنا بھی نہیں کیا کہ سابق کے سود کو وصول کر لینے کی اجازت دے دیتے، اور آیندہ کسی سودی معاملے کی اجازت نہ دیتے۔ ان سب باتوں سے جس قدر تشدد سود کی ممانعت میں مفہوم ہوتا ہے ظاہر ہے۔ سود کے متعلق دوسری آیت کو پڑھیے:

یہاں ہم صرف نقلِ آیت اور ترجمہ پر اور مختصر فوائد پر اکتفا کرتے ہیں:

قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا

---

[1] البقرة: ۲۷۸-۲۷۹

وَّعَلَانِيَةً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ○ اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ؕ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ ؕ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ○ يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ ○﴾[1]

ترجمہ: جو لوگ خرچ کرتے ہیں اپنے اموال رات اور دن، پوشیدہ اور علانیہ تو ان کے لیے ان کا اجر ہے ان کے پروردگار کے یہاں، اور نہ کوئی خوف ہے ان پر، اور نہ وہ غم اٹھائیں گے (بمقابلہ ان کے) جو لوگ سود کھاتے ہیں، نہیں کھڑے ہوں گے (قیامت کے دن) مگر جیسا کہ کھڑا ہو وہ شخص جس کے ہوش وحواس بگاڑ دے شیطان اپنے اثر سے، یہ اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے کہا کہ بیع بھی سود ہی کی مثل ہے (یعنی بیع میں بھی مبادلۂ مال بمال ہوتا ہے نفع کے ساتھ، اور سود میں بھی یہی ہوتا ہے) حالاں کہ حلال کیا ہے اللہ نے بیع کو اور حرام کیا ہے سود کو، تو جس کے پاس نصیحت آئی اللہ کی طرف سے اور وہ باز رہا سود سے تو جو کچھ پہلے ہو چکا وہ ہو چکا (یعنی گذشتہ سود خواری پر گرفت نہ ہوگی) اور جو کوئی عود کرے سود لینے کی طرف تو یہ لوگ اہلِ دوزخ ہیں وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ مٹاتا ہے اللہ تعالیٰ سود کو اور ترقی دیتا ہے خیرات کو، اور اللہ تعالیٰ نہیں محبت رکھتا ہر سخت کافر گناہ گار سے۔

-اس آیت سے امور ذیل مستفاد ہوئے:

۱- مال خرچ کرنے والے اور ہیں اور سود خوار اور، یعنی سخاوت اور سود خواری جمع نہیں ہو سکتے۔

۲-سود خوار قیامت کے دن بد حواس اٹھیں گے، کیوں کہ انھوں نے احکامِ شرع میں

---

[1] البقرة: ۲۷۴-۲۷۶

....

بدحواسی کی کہ حلت وحرمت کا مدار دنیاوی نفع نقصان کو قرار دیا، حالاں کہ حلت وحرمت کا مدار صرف حکم الٰہی پر ہے، اور حکم الٰہی نے سود کو حرام اور بیع کو حلال کیا ہے۔

۳- سودخوار کے لیے جب وہ سود کو حلت میں مثل بیع کے سمجھے خلود في النار ہوگا۔

۴- اور دنیاوی نتیجہ یہ فرمایا کہ سود کو مٹایا جاتا ہے، اور صدقات کو ترقی دی جاتی ہے۔ یہ مشاہدے کے درجے میں موجود ہے کہ ہر شخص کی زبان پر ہے کہ مسلمان مٹتے جاتے ہیں، حالاں کہ سودخواری مسلمانوں میں بڑھتی جاتی ہے اور جب سودخواری نہ تھی تو ترقی تھی۔

۵- اور سودخوار مستحل کو کافر بھی نہیں بلکہ "کَفَّارٍ" بصیغہ مبالغہ فرمایا اور "اَثِیْمٍ" فرمایا۔

ان آیتوں سے سود کی حرمت کس شد ومد سے ثابت ہوئی۔ دیکھیے! سود جیسی مسلّم المنفعة کسبِ دنیاوی کو منع فرمایا، پھر اس اصول کی کہاں گنجائش رہی کہ شریعت کو امورِ دنیاوی میں کیا دخل؟

اسی قسم کی نظیریں صدہا مل سکتی ہیں کہ قرآنِ مجید نے امورِ دنیاوی میں مداخلت کی، اور آیت مندرجہ متن، یعنی ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ الآیة نے تو ایک عام قاعدۂ کلیہ بیان کردیا کہ کسی کام میں مسلمان کو حکمِ الٰہی کے سامنے چون وچرا کی گنجائش نہیں۔ اور اگر ایسا کیا جائے گا تو عصیان اور گمراہی ہوگی۔ یہ آیت امرِ دنیاوی ہی کے متعلق (یعنی حضرت زینب کے اور حضرت زید کے نکاح کے بارے میں) اتری ہے۔

غرض ثابت ہوگیا کہ کتاب اللہ میں جابجا امورِ دنیاوی میں مداخلت کی گئی ہے، اور از روئے کتاب اللہ وہ اصل غلط ہے کہ شریعت کو امورِ دنیاوی میں کیا دخل؟ یہ بطورِ نمونہ حضور ﷺ کی کتاب قرآن مجید کی تصریحات ہوئیں۔

اب حضور ﷺ کے اقوال یعنی احادیثِ قولی اس اصل کے خلاف سنیے:

یہ مسئلۂ فقہی سنا ہوگا کہ اسلام میں سونا اور ریشم پہننا مردوں کو حرام ہے۔ اس کا ثبوت اس حدیث شریف سے ہے:

....

"أحرم لباس الحرير والذهب علی ذکور أمتي وأحل لأناثهم".
یعنی میں حرام کرتا ہوں لباس ریشم اور سونے کا اپنی امت کے مردوں پر اور حلال کرتا ہوں ان کی عورتوں پر۔

ریشم کا لباس پہننا کس قدر عزت اور آبرو اور خودداری کی بات ہے، جس پر آج دنیا مٹی ہوئی ہے، علی ہذا سونے کا کوئی زیور پہننا بھی موجبِ زینت ہے، جس پر وقت بے وقت کارآمد بھی ہے، چناں چہ ہندوؤں میں اس کا رواج ہے کہ مرد بھی کچھ نہ کچھ سونا پہنتے ہیں، اور بعض دیگر اقوام اس کو صحت وقوت کے لیے بہت مفید بلکہ ضروری جانتی ہیں، جیسے: اہلِ فارس، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو حرام کیا۔

اس میں تصریح ہوگئی اس اصل کے غلط ہونے کی کہ شریعت کو امورِ دنیاوی میں کیا دخل؟ اسی طرح حرمِ مکہ کی گھاس وغیرہ کاٹنے کی ممانعت حدیثِ قولی سے ثابت ہے۔ اسی طرح بہت سے احکام احادیثِ قولی سے ثابت ہیں جو دنیا کے متعلق ہیں۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ شریعت نے امورِ دنیاوی میں مداخلت کی۔

تو احادیثِ قولی سے اس مخترع اصل کا غلط ہونا ظاہر و باہر ہوا۔

اور احادیثِ فعلی بھی بکثرت موجود ہیں:

بلکہ جس امر کے متعلق حدیثِ قولی ہے اس کے متعلق حدیثِ فعلی بھی ہے، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز سے دوسروں کو منع فرمایا خود بھی اس سے اجتناب فرمایا۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک قبا دیباج کی (ریشمیں ایک کپڑا ہے) پیش کی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پہنا، پھر فوراً اس کو اتار دیا، اور پوچھنے پر فرمایا کہ "مجھ کو جبریل علیہ السلام نے اس سے منع کیا"۔

غرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاں جملہ "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" ثابت ہے، جس سے امورِ دنیاوی میں آزادی اخذ کی جاتی ہے، اگر یہ ایک جملہ ہے تو اس کے خلاف صدہا

....

جملے حضور ﷺ سے کتاب (قرآن) کے اور احادیث کے ثابت ہیں، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ ذرا سی عقل رکھنے والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ ایک متکلّم سے اور متکلّم بھی کون؟ نبی اور سید الانبیا اور جن کی شان ہے:

﴿وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰی ۞ اِنۡ هُوَ اِلَّا وَحۡیٌ یُّوۡحٰی ۞﴾[1]

یعنی نہیں بولتے آپ اپنی خواہش سے، نہیں ہے آپ ﷺ کی بات مگر وحی۔

ایسے متعارض جملے کیسے صادر ہو سکتے ہیں؟ ضرور ان میں سے ایک میں کوئی ایسی قید ملحوظ ہے جس سے تعارض نہیں رہتا، وہ قید اس کے سوا کچھ نہیں جو حضرت حکیم الامت مدظلہ نے ارقام فرمائی ہے کہ ''اس حدیث میں وہ ارشاد مراد ہے جو بطورِ رائے ومشورے کے فرمایا جاوے، نہ وہ جو بطورِ حکم کے فرمایا جائے''۔

اور یہ بات کچھ حضور ﷺ کے ساتھ خاص نہیں۔ ہم اپنے برتاؤ میں شب وروز دیکھتے ہیں کہ ایک وقت نوکر کو حکم دیا جاتا ہے کہ سو من اناج خرید لو تجارت کریں گے، وہ بازار جاتا ہے، لیکن خالی ہاتھ واپس آتا ہے، اور کہتا ہے کہ آج اناج گراں ہے، بازار میں کم آیا ہے، میں نے نہیں خریدا، جس دن زیادہ آئے گا اور نرخ اچھا ہوگا اس دن خریدوں گا۔ اس وقت اس کی خیر خواہی کی تعریف کی جاتی ہے۔ اور ایک وقت دس پندرہ سیر اناج خریدنے کو بھیجا جاتا ہے کہ گھر میں ضرورت ہے، اس وقت اگر وہ خالی آتا ہے تو سرزنش کی جاتی ہے، اور یہ عذر نہیں سنا جاتا کہ اناج گراں تھا، بازار میں کم آیا تھا، اور کہا جاتا ہے کہ چاہے روپیہ سیر ہی کیوں نہ تھا، لے کر آنا چاہیے تھا۔

وجہ کیا ہے؟ کہ پہلی صورت میں تجارت کے لیے خریدنا تھا اس وقت نرخ کو دیکھنے ہی کی ضرورت تھی، عجلت اچھی نہ تھی۔ اور دوسری صورت میں کھانے کے لیے چاہیے تھا، اس وقت نرخ کو دیکھنے کا موقعہ نہ تھا، کیوں کہ اس کا نتیجہ بھوکا مرنا ہے۔ عدولِ حکمی دونوں صورتوں میں

[1] النجم: ۳، ۴

....

ہے، مگر ایک صورت میں سرزنش نہیں کی جاتی، اور ایک میں کی جاتی ہے۔
وجہ یہ ہے کہ ایک میں تصریح وانضمامِ قرینہ سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ فوری ضرورت نہیں ہے، تصریح تو ظاہر ہے اور قرینہ سومن کی خریداری ہے، کیوں کہ اتنی خریداری عادتاً تجارت کے لیے ہوا کرتی ہے، کھانے کے لیے نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں تصریح اور قرینہ سے ثابت ہوتا ہے کہ فوری ضرورت ہے، وہ قرینہ تھوڑی مقدار سے خریدنا ہے۔ اس وقت کمی وبیشی نرخ کی پروا کرنا غلطی ہے۔
اگر غور کیا جاوے تو ہر کام میں اور ہر وقت کی بول چال میں اپنے عرف میں اس کی نظیریں بکثرت ملیں گی۔ بس یہی بات حدیث "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" میں سمجھ لیجیے۔
آخر کوئی بات تو ہے کہ اس جملے سے کسی صحابی نے اور کسی تابعی نے اور کسی تبعِ تابعی نے بلکہ کسی اہلِ علم نے یہ مسئلہ نہیں اخذ کیا جو آج کل کے لوگوں نے اخذ کیا ہے کہ دنیاوی امور میں ہم کو بالکل آزاد کر دیا گیا ہے۔
وجہ یہی ہے کہ صحابہ بارگاہِ رسالت کے ہر وقت کے حاضر باش تھے، قرائن کو دیکھتے اور سمجھتے تھے، اور تابعین صحابہ کے دیکھنے والے اور قدم بقدم چلنے والے تھے، اور تبعِ تابعین تابعین کے دیکھنے والے اور متبع تھے، ان سے وہ قرائن پوشیدہ نہ تھے اور علومِ شرعی بفضلہٖ تعالیٰ مدون ومحفوظ ہیں۔ اب تک اہلِ علم کی نظروں سے وہ قرائن غائب نہیں ہوئے۔
ہاں! وہ لوگ جو خود علومِ شرعی حاصل نہیں کرتے، اور اہلِ علم سے پوچھتے نہیں اور ان کو بتایا بھی جائے تو سنتے اور مانتے نہیں، ان کی نظروں سے وہ قرائن بے شک غائب ہیں، پھر وہ جو کچھ بھی خلط ملط کریں تعجب نہیں، حیرت کی بات ہے کہ ایک معمولی مقدمہ لڑنے کے لیے اتنی ہمت نہیں کرتے کہ خود پیروی کر لیں، بلکہ قابل سے قابل وکیل کو ڈھونڈتے پھرتے ہیں، حالاں کہ قانونِ سلطنت مشرح ومبسوط اردو میں موجود ہے، مگر خیال ہوتا ہے کہ ذرا سی بھول چوک ہو جائے گی تو مقدمہ بگڑ جائے گا، پیروی کی اونچ نیچ وکیل ہی جان سکتا ہے۔

....

هم کہتے ہیں کہ وہ اونچ نیچ کیا چیز ہے؟ ان خارجی قرائن کا ہی نام تو ہے، جو ہر کلام کے ساتھ لگانے پڑتے ہیں۔ ہاں! وہ قرائن فرضی مخترع نہیں ہوتے، بلکہ اسی کلام کے متکلم کے دوسرے کلاموں سے پیدا شدہ اور اس کے تسلیم کردہ ہوتے ہیں، یعنی دوسری دفعاتِ قانونی ہوتی ہیں جن کا لحاظ نہ رکھنے سے مقدمہ بگڑ جاتا ہے۔

اسی طرح شریعت میں سے صرف ایک جملے کو لے کر آپ محقق نہیں ہوسکتے، بلکہ دوسرے جملوں پر بھی نظر رکھنا پڑے گی۔ اس کو ذہن نشین کر کے آپ جب جملہ ’’أنتم أعلم بأمور دنیاکم‘‘ کے ساتھ دوسرے جملوں کو، یعنی ان آیات واحادیث کو جن میں سے ایک دو کو اوپر بطورِ نمونہ بیان کردیا ہے نظر میں رکھیں گے تو طریقِ حق واضح ہوجائے گا، اور حضرت حکیم الامت مدظلہ کے قول کے تصدیق ہوگی کہ جملہ ’’أنتم أعلم بأمور دنیاکم‘‘ مطلق نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ قید لگی ہوئی ہے کہ وہ ارشاد رائے ومشورے کے درجے میں ہو، امر وحکم کے درجے میں نہ ہو‘‘۔

صحابہ اس کو خوب سمجھتے تھے اور اس کے خوگر تھے۔ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ اس کے پورے شاہد ہیں۔

۱- حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی تھیں، ان کا نکاح حضرت مغیث رضی اللہ عنہ نام کے ایک صحابی سے کردیا گیا تھا، پھر ان کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آزاد کردیا تو ان کو حسبِ قاعدہ شرعی خیارِ عتق حاصل ہوا، یعنی اختیار دیا گیا کہ نکاحِ سابق کو برقرار رکھیں یا فسخ کردیں، انھوں نے نکاح فسخ کردیا۔ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ کو ان سے بہت محبّت تھی، پیچھے پیچھے پھرتے تھے کہ کسی طرح یہ نکاح کو برقرار رکھیں، مگر بریرہ رضی اللہ عنہا نہیں مانتی تھیں، حتی کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطورِ سفارش کے بریرہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: ’’تم نکاح کو فسخ نہ کرو‘‘، بریرہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشورہ ہے یا حکم؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’مشورہ ہے‘‘، تو انھوں نے صاف انکار کردیا کہ جب مشورہ ہے حکم نہیں ہے تو میں نہیں مانتی،

....

چناں چہ وہ نکاح فسخ ہی رہا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ حضور ﷺ کے ارشادات بعض اوقات صرف مشورے کے درجے کے بھی ہوتے تھے، اور ان کے نہ ماننے پر کچھ نکیر نہ ہوتی تھی، ہاں! قرینہ کی یا تصریح کی ضرورت ہے، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے قرینہ کی ضرورت نہیں رکھی تصریح کرلی۔

۲- اور حضرت علی رضی اللہ عنہ[1] کا واقعہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایک لونڈی پر حدِ زنا قائم کرنے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حکم دیا، جب وہ اس کے پاس پہنچے تو دیکھا کہ اس کے نفاس کا خون جاری ہے، لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس پر حد نہیں لگائی، اور لوٹ کر حضور ﷺ سے عرض کیا، تو حضور ﷺ نے اس کو پسند فرمایا، اور فرمایا کہ: ''جب اس کا خون بند ہوجائے تب حد لگانا''۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ قرینۂ حالیہ بھی کوئی چیز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس قرینہ کی وجہ سے حضور ﷺ کے صریح حکم کو ملتوی کیا، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کی گئی۔

ان دونوں واقعوں سے بعض اوامر کا درجۂ مشورہ میں ہونا اور قرینے کا مؤثر ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اب غور کرنے کی بات ہے کہ جب صحابہ نے اور تابعین اور تبعِ تابعین نے اور کسی اہلِ علم نے جملہ ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' سے یہ نہیں سمجھا کہ امورِ دنیاویہ میں مطلقاً آزادی دینا مقصود ہے، تو ضرور کوئی وجہ ہوگی اور کوئی قرینۂ صارفہ اس اطلاق سے ہوگا، وہ وہی آیات واحادیث ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، جن سے شریعت کا امورِ دنیاویہ میں دخل دینا بخوبی ثابت ہوتا ہے اور جن سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ حضرت متکلم ﷺ کی مراد جملہ ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' سے یہی ہے کہ جو امر بطریقِ حکم نہ فرمایا جائے...، ورنہ سود کی حرمت پر کہ کم فہموں کی طرف سے ہمیشہ اشکال ہوا کیے، لیکن امت کے نزدیک حکم برقرار رہا، اور جب ہم حدیث ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' کو بھی پورا پڑھتے ہیں، تو الفاظ ہی سے

---

[1] رواہ أبوداود ومسلم والترمذی۔

....

مترشح ہوتا ہے کہ یہ امر بطورِ وجوب نہ تھا، صرف بطورِ مشورہ تھا۔ الفاظِ حدیث یہ ہیں:

عن رافع بن خديج قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يؤبرون النخل، فقال: "ما تصنعون؟" قالوا: شيئاً كنا نصنعه. قال: "لعلكم لو لم تفعلوا لكان خيرا". فتركوه فنقصت، فذكر ذلك له فقال: "إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء في أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر". وفي رواية أنس وعائشة: قال: "أنتم أعلم بأمور دنياكم".

ترجمہ: روایت ہے کہ رافع بن خدیج سے کہا انھوں نے: تشریف لائے نبی ﷺ مدینہ میں (ہجرت کرکے) اور لوگ کھجور کے درختوں میں تابیر کرتے تھے، (تابیر وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا) تو فرمایا: یہ کیا کرتے ہو؟ عرض کیا: یہ ایک کام ہے کہ ہم اس کو پہلے سے کرتے چلے آئے ہیں۔ فرمایا: شاید اگر تم اس کو نہ کرو تو اچھا ہو؟ لوگوں نے تابیر کو چھوڑ دیا تو پھل کم آئے۔ اس کو حضور ﷺ کے سامنے ذکر کیا گیا تو فرمایا: میں بھی بشر ہی ہوں تو جب میں تمھیں کسی دین کی بات کا امر کروں (یعنی میری تصریح سے یا کسی قرینہ سے ثابت ہو جائے کہ یہ دین کی بات ہے) تب تو اس کو لے لو (یعنی اس کو واجب العمل سمجھو) اور جب میں کسی بات کا امر کروں یا اپنی رائے سے تو میں بھی بشر ہی ہوں (یعنی اس کو بھی ایک رائے ہی سمجھو) اور حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" یعنی تم اپنی دنیا کی باتوں کو خوب جانتے ہو۔

ناظرین! لفظِ "شاید" میں غور فرمائیں یہ لفظ کسی فعل کی حرمت یا وجوب کے لیے نہیں ہوتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کو تابیر سے نہی قطعی کرنا شروع ہی سے مقصود نہ تھا، ورنہ اس کے لیے وہ الفاظ ہوتے جو سونے اور حریر کے بارے میں ابھی ہم نے نقل کیے:

....

"أحرم لباس الحرير والذهب علی ذكور أمتي".

صرف بطورِ مشورہ فرمایا کہ: "نہ کرو تو شاید اچھا ہو"، لیکن اس سے نقصان ہوا تو حضور ﷺ نے اپنی رائے کو واپس لے لیا۔ اگر بالفرض باوجود نقصان کے بھی حضور ﷺ اپنی رائے کو بحال رکھتے تو ثابت ہو جاتا کہ نہی ہی مقصود ہے، اور تابیر ناجائز ہوتی۔

ہمارے بھائیوں نے حضور ﷺ کے حکم کی ایسی تعمیل کی جیسے ایک نوکر نے اپنے آقا کے حکم کی تعمیل کی تھی۔ آقا نے اس سے بادام منگوائے تو اس نے بادام خرید کر، توڑ کر مغز سب خود کھا لیا، اور چھلکے لا کر آقا صاحب کے سامنے رکھ دیے۔ پوچھا: یہ کیا؟ کہا: حضور! گٹھلیاں میں نے پھینک دیں اور بادام یہ موجود ہیں۔ آقا نے کہا: ارے بے وقوف! وہ مغز تھا جو تو نے پھینک دیا، وہی کار آمد تھا، چھلکے کام نہیں آیا کرتے۔ عرض کیا: بہت اچھا حضور! آئندہ ایسی غلطی نہ ہوگی۔ پھر آقا نے چھوارے منگوائے تو اس نے پوست اتار کر خود کھا لیا، اور گٹھلیاں لا کر سامنے رکھ دیں۔ آقا نے کہا: یہ کیا؟ عرض کیا: حضور کا حکم مجھے یاد تھا میں نے پوست اتار کر پھینک دیا اور مغز حضور کے سامنے لا کر رکھ دیا۔ ناظرین فرماویں کہ اس میں نوکر نے کیا غلطی کی؟ اپنے نزدیک آقا کے حکم ہی کی تعمیل کی۔

ایسی ہی تعمیل آج کل حضور ﷺ کے حکم کی جاتی ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کر صریح حکم کے سامنے اس سے معارضہ کیا جاتا ہے، مثلاً: حضور ﷺ فرماتے ہیں:

"من تشبه بقوم فهو منهم".

یعنی جو کوئی کسی قوم کی ساتھ مشابہت کرے گا وہ اسی قوم میں شمار ہوگا۔

لیکن بے دھڑک ڈاڑھی منڈائی جاتی ہے، اور وضع قطع میں جان بوجھ کر دیگر اقوام کے ساتھ تشبہ کیا جاتا ہے، اور جب کہا جاتا ہے کہ یہ منع ہے تو حضور ﷺ کا ارشاد: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" سنا دیا جاتا ہے، جیسے اس نوکر نے کہہ دیا کہ حضور ہی نے تو کہا تھا کہ مغز کار آمد ہوتا ہے، بلکہ یہ اس نوکر کی شرارت سے بڑھ کر شرارت ہے، کیوں کہ اس سے آقا نے

چھواروں کے متعلّق کوئی صریح حکم نہیں کیا تھا، اور یہاں ڈاڑھی کے متعلّق صریح حکم موجود ہے:

أحفوا الشوارب وأعفوا اللحی۔

یعنی مونچھوں کو خوب کترو اور ڈاڑھی کو چھوڑو۔

اس کے مقابلہ میں "**أنتم أعلم بأمور دنیاکم**" کو پیش کرنا ایسا ہے جیسے اس نوکر سے آقا نے بالتصریح کہا ہو کہ دیکھو! چھواروں میں ایسا نہ کرنا کہ پوست پھینک دے اور گٹھلی لے آئے، پھر باوجود اس تصریح کے وہ یہی حرکت کرے، اور کہے کہ آپ نے پہلے کیوں کہا تھا کہ مغز ہی کار آمد ہوتا ہے؟ میں اسی کی تعمیل کروں گا۔ یہ آقا پر اعتراض کرنا اور اس کو بے وقوف بنانا ہے۔

حضرات مخاطبین غور فرمائیں کہ کہاں تک نوبت پہنچتی ہے؟ صحابہ نے اپنے کانوں سے "**أنتم أعلم بأمور دنیاکم**" سنا، مگر کسی نے بھی اس سے یہ کام نہیں لیا اور نہ بعد میں کسی اہلِ علم نے ہی یہ کام لیا۔

اس ہماری تقریر سے اچھی طرح ذہن نشین ہوگیا ہوگا کہ حضرت مصنّف مدظلہ کا یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ حدیثِ تابیر میں تو یہ قید ہے کہ بطورِ رائے ومشورہ فرمایا جائے۔ یہ قید حضرت مصنّف کی یا علمائے سابقین کی اختراع کردہ نہیں، بلکہ حضور ﷺ ہی کی دیگر احادیث سے ماخوذ ہے، جیسا کہ ہم نے مشرح بیان کردیا۔

جب[1] یہ ثابت ہوگیا کہ حدیث "**أنتم أعلم بأمور دنیاکم**" میں یہ قید ملحوظ ہے کہ یہ ان امور میں ہے جن میں کوئی ارشاد حضور ﷺ کا بطورِ رائے ومشورہ کے ہو، نہ ان امور میں جن میں حکم بطورِ امر دیا جائے، تو اب ہم بہت سہل عنوان سے طریقِ حق اور راہِ صواب بتاتے ہیں۔

- سمجھ لیجیے کہ دنیا اور دین دو چیزیں ہیں۔ جس کام کے متعلّق حدیث "**أنتم أعلم بأمور دنیاکم**" کو پیش کیا جائے اس کا فیصلہ کیسے ہو کہ یہ کام دنیا کا ہے یا دین کا؟ کون سا

---

[1] اس سے اوپر کی تقریر میں گویا جوابِ الزامی تھا، اب جوابِ تحقیقی اور حلِ شبہ بطریقِ دیگر کیا جاتا ہے۔

....

معیار ہے جس سے دونوں میں امتیاز ہو سکے؟

اور یہ ظاہر ہے کہ معیار ایسا ہونا چاہیے کہ جملہ "**أنتم أعلم بأمور دنیاکم**" کے متکلّم جنابِ رسالت مآب ﷺ کو بھی تسلیم ہو، کہیں کسی حکمِ شرعی کی مخالفت لازم نہ آوے، کیوں کہ اس معیار کی تلاش حضور ﷺ ہی کے حکم کی تعمیل کے لیے ہو رہی ہے، اور اگر ایسا معیار ہوا کہ کہیں اس کو حضور ﷺ ہی کے کسی حکم سے تصادم ہوا تو وہ **تأویل القول بما لا یرضی بہ القائل** ہوگا، اور اس پر اس نوکر والی مثال صادق آئے گی جس نے بتعمیلِ حکمِ آقا چھواروں کی گٹھلیاں لاکر سامنے رکھ دیں جو اوپر مذکور ہو چکی۔

• اس کے لیے سمجھیے کہ انسان کی تمام ضروریات جو شامل ہیں معاش و معاد سب کو، وہ پانچ قسموں میں منحصر ہیں:

۱- عقائد، یعنی مذہبی خیالات ۲- اعمال، یعنی عبادات

۳- معاشرت ۴- معاملات، ان دونوں کو آج کل تمدّن کہا جاتا ہے۔

۵- اخلاق، یعنی ملکاتِ قلبیہ صبر، شکر اخلاص وغیرہ۔

چوں کہ مخاطب ہمارے غیر مسلم نہیں ہیں، بلکہ اپنے منہ سے مسلم ہونے کا اقرار کرتے ہیں، اس وجہ سے ہم یقین رکھتے ہیں کہ قسمِ اول، یعنی عقائد کو تو وہ بھی دین کہیں گے، اور عبادات کے متعلق بھی ہم ان کی زبانوں سے سنتے ہیں کہ دین ہیں اسی بنا پر تو یہ کہتے ہیں کہ علما ہم کو عبادات سکھا دیں اس میں ہم دخل نہ دیں گے، اور اخلاق کے متعلق وہ زیادہ طول کو پسند نہیں کرتے، کیوں کہ اخلاق کو منحصر کر دیا ہے نرم بولنے، یار دوستوں کے سامنے سگریٹ، سوڈا، لیمنڈ، توس، مکھن پیش کر دینے میں۔ غرض قسمِ پنجم کو خارج از بحث سمجھنا چاہیے۔

اب دو قسمیں رہیں باقی: معاشرت یعنی رہنے سہنے کے طریقے، اور معاملات یعنی لین دین۔ ان ہی دونوں میں بحث ہو سکتی ہے کہ دین کا کام کون سا ہے اور دنیا کا کون سا؟ اس میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

....

۱- یا تو یہ سب دین کے کام ہیں۔ ۲- یا یہ کہ سب دنیا کے کام ہیں۔
۳- یا ان میں بعض کام دنیا کے ہیں اور بعض دین کے۔
''صورتِ اول'' تو کسی طرح قابلِ تسلیم نہیں، مخاطبین بھی اس کو تسلیم نہیں کرتے، اور حدیث ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ تابیر دنیا کا کام ہے، اور تابیر من جملہ معاشرات ہے تو بعض معاشرات کو شریعت نے امرِ دنیاوی مان لیا۔ اور ''صورتِ دوم'' بھی قابلِ تسلیم نہیں، کیوں کہ بہت سے معاشرات اور معاملات میں شریعت نے ایسا دخل دیا ہے کہ اس کی مخالفت پر بڑی بڑی تعزیریں مقرر فرمائی ہیں، اور آخرت کی وعیدیں بیان کی ہیں، مثلاً: زنا پر رجم یعنی سنگسار کرنا۔ سودی معاملے میں لینے والے اور دینے والے دونوں گواہوں اور لکھنے والے پر لعنت فرمائی، اور خاتمہ بخیر نہ ہونے کی وعید اور قیامت میں سخت عذاب کی خبر دی ہے، اور ہمارے مخاطبین بھی کسی طرح ثابت نہیں کر سکتے کہ معاشرات ومعاملات سب کے سب دنیا ہی کے کام ہیں، تو لامحالہ ''صورتِ سوم'' قابلِ تسلیم رہی، وہ یہ کہ بعض معاشرات ومعاملات داخلِ دین ہیں اور بعض داخلِ دنیا۔

• اب ہم وہ معیار پوچھتے ہیں جس سے پہچان سکیں کہ ان میں کون سا کام دین کا ہے اور کون سا دنیا کا؟ تا کہ دنیا کے کام کو ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' میں داخل کر سکیں۔ غالبًا آپ معیار یہ تجویز کریں گے کہ جس کام سے ہم کو آرام ملے اور جسمانی محنت ومشقت کم ہو، یا وہ کام جس سے روپیہ پیسہ بڑھے، کیوں کہ ہر قسم کی کار براری اور عزت وآبرو روپیہ پیسہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کے کام دنیا کے کام ہیں، شریعت اس میں آزادی دیتی ہے، جو طریقے ان کے متعلق ہماری سمجھ میں آویں اختیار کر لیں۔

ہم کہتے ہیں: یہ غلط ہے اگر شریعت اس کو تسلیم کرتی تو پانچ وقت کی نماز فرض نہ کرتی، خصوصاً فجر کی اور عصر کی، کیوں کہ فجر کا وقت سونے اور آرام کرنے کا ہے، اور عصر کا وقت کاروبارِ بازار کا ہے۔ شریعت نے اسی کی تاکید زیادہ کی ہے:

....

....

﴿حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾[1]
یعنی پابندی کرو نمازوں کی اور نمازِ عصر کی۔

اور نماز کے ترک پر کیسی کیسی وعیدیں سنائی ہیں؟ اور سود کو حرام نہ کرتی، کیوں کہ مال کے بڑھنے کا ذریعہ ہے، اس سے زیادہ کیا کہا جاسکتا ہے کہ حفاظتِ جان اور اعزا و اقارب واحباب کے پاس بود و باش رکھنا تو کم سے کم عقل والا بھی کہہ سکتا ہے کہ دنیا کے کام ہیں، مگر ان کے متعلق آیت سنیے:

﴿وَلَوْ اَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ اَنِ اقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَّا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ ۭ وَلَوْ اَنَّھُمْ فَعَلُوْا مَا يُوْعَظُوْنَ بِهٖ لَكَانَ خَيْرًا لَّھُمْ﴾[2]
یعنی اگر ہم فرض کر دیتے ان پر کہ خودکشی کرو، یا وطنوں سے نکل جاؤ تو نہ کرتے اس کو مگر تھوڑے سے آدمی ان میں سے، اور اگر وہ کرتے اسی کے موافق جیسا کہ ان کو بتایا جاتا تو البتہ ہوتا اچھا ان کے لیے۔

دیکھیے جلاوطنی اور قتلِ نفس سے معاشرات اور معاملات سب کا خاتمہ ہو جاتا، مگر اسی کو بہتر فرمایا تو آپ کا تجویز کردہ معیار صحیح نہ رہا۔ ہم دعوے کے ساتھ کہتے ہیں کہ آپ کے ذہن میں کوئی معیار نہیں ہے جس سے دنیا اور دین کے کاموں میں امتیاز کر کے دنیا کے کاموں کو جملہ ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' میں داخل کریں، اور اپنی تجویزوں پر عمل کریں، اور کسی شرعی مواخذہ میں نہ آئیں، بلکہ یہ صرف حیلۂ نفس ہے کہ جب کوئی کام حظِ نفس کا ہوتا ہے تو اس وقت اس جملے کی آڑ لے لی جاتی ہے، اور دل کو سمجھا لیا جاتا ہے کہ ہم نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ حقیقت اس کی قلتِ مبالات بالدین یعنی دین کے طرف سے لاپروائی ہے، یہی وجہ ہے کہ اسی آڑ میں امورِ دنیا سے تجاوز کر کے ان امور تک بھی نوبت آجاتی ہے جو یقیناً امورِ دین ہیں یعنی عبادات۔

---

[1] البقرة: ۲۳۸ [2] النساء: ٦٦

....

احقر نے ایک تعلیم یافتہ معزز شخص کو دیکھا کہ وہ نماز پڑھ رہے تھے، مگر اس بری طرح سے کہ نہ رکوع صحیح تھا نہ سجود اور حسبِ قواعدِ فقہیہ وہ نماز بالکل بے کار تھی۔ میں نے عرض کیا کہ جب آپ نماز کے پابند ہیں اور اپنے راحت اور آرام کو خراب کر کے اور بہت سے کاموں میں حرج کر کے نماز ادا کرتے ہیں تو نماز ایسی تو ہونی چاہیے کہ فرض ادا ہو جائے، یہ نماز تو بالکل بے کار ہے، دنیا کا حرج بھی ہوا اور نماز کے ترک کا مواخذہ بھی رہا، تو فرمایا کہ میں نماز اس واسطے پڑھ لیتا ہوں کہ یہ بھی ایک قسم کی ریاضت ہے، جس سے غذا ہضم ہوتی ہے، اور کسرِ ریاح ہو جاتا ہے، اور فضلات دفع ہو جاتے ہیں۔ اس کا اندازہ میں خود کر سکتا ہوں کہ مجھے کتنی ریاضت کی ضرورت ہے؟ دن رات میں پانچ دفعہ اتنی حرکت بھی میرے واسطے کافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ریاضت دنیا کا کام ہے، اور اس کو ہم خوب جانتے ہیں، گویا "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" پر عمل ہے۔

علی ہذا سینکڑوں بے ہودگیاں ہیں جو اسی جملے کی آڑ میں کی جاتی ہیں۔ سود اسی کی آڑ میں لیا جاتا ہے۔ روزوں کو اسی کی آڑ میں چھوڑا جاتا ہے۔ غرض عجیب طوفانِ بے تمیزی ہے کہ جس کام کو دل چاہا کر لیا اور اس جملے کی آڑ لے لی:

رِند کے رِند رہے ہاتھ سے جنّت نہ گئی

اگر دین کی پروا ہوتی تو اس معیار میں غور کرتے جس سے دنیا اور دین کے کاموں میں امتیاز ہو سکتا، اگر خود سمجھ میں نہ آتا تو کسی سے پوچھتے، غرض کوئی صحیح معیار آپ نہیں بتا سکتے۔

آیئے! ہم صحیح معیار بتاتے ہیں

جس کو عقلِ سلیم بھی تسلیم کرے اور شریعت بھی اور کسی نصِ شرعی سے تصادم نہ ہو

- اس کے لیے مختصر اور سہل اور واضح سبیل یہ ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ دین کیا چیز ہے؟ کیوں کہ دین اور دنیا میں رات اور دن میں کیسی نسبت ہے اور مشہور مقولہ ہے: و بضدھا

....

تتبین الأشیاء. یعنی چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں۔ جب کسی کو یہ بتانا ہو کہ رات کیا چیز ہے تو یہ کافی ہے کہ دن کی ماہیت اس کو سمجھا دی جائے کہ دن وہ وقت ہے جس میں آفتاب نکلا ہوا ہو، اس سے وہ رات کی ماہیت بھی سمجھ جائے گا، کہ رات وہ وقت ہے جس میں آفتاب نکلا ہوا نہ ہو۔

دین کی ماہیت بہت مشہور ہے تمام مسلمان جانتے ہیں، بلکہ دنیا بھر کو معلوم ہے، کیوں کہ دین کا ترجمہ ہے: مذہب یا دھرم، اور ہر شخص کوئی نہ کوئی مذہب رکھتا ہے، اور ہر شخص یہ بھی جانتا ہے کہ مذہب ان طریقوں کا نام ہے جو مذہبی پیشواؤں کے بتانے سے معلوم ہوں۔ اور مذہبی پیشوا اس کو کہا جاتا ہے جس کی نسبت خیال ہوتا ہے کہ اس کو خدائے تعالیٰ سے ایسا تعلّق ہے جو دوسروں کو نہیں ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو وہ طریقے بذریعۂ الہام بتائے ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ مذہب وہ طریقے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے ہیں، اور مختصر یہ کہ دین احکامِ الٰہی کا نام ہے۔

• اور یہ بھی ظاہر ہے کہ احکامِ الٰہی دو قسم کے ہوتے ہیں:

۱-ایک وہ جن کے ساتھ امر متعلّق ہو، یعنی ان کے کرنے اور بجالانے کا حکم ہو۔

۲-اور ایک وہ جن کے ساتھ نہی متعلق ہو، یعنی ان کے کرنے کی ممانعت ہو۔

تو امورِ دین یعنی دین کے کام وہ ہوئے جن کے متعلّق کوئی حکمِ خداوندی بطورِ امر یا بطورِ نہی موجود ہو۔

• اب امورِ دنیا کی ماہیت کھلی آنکھوں نظر آتی ہے کہ امورِ دنیا یعنی دنیا کے کام وہ ہیں جن کے متعلّق کوئی حکمِ خداوندی بطورِ امر یا بطورِ نہی موجود نہ ہو۔

• اس کا ترجمہ اس لفظ سے کیا جاتا ہے ''جس میں کوئی نصِ شرعی نہ ہو'' بلا واسطہ یا بواسطہ۔ اور نصِ شرعی نہ ہونے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

اور تقریبِ فہم کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حکامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں، تو کیا حاکمِ حقیقی کو اس کا حق نہیں؟!

۱- یا تو شریعت میں اس کام کے متعلق امر و نہی سے سکوت محض ہو، تو کہہ سکیں گے کہ یہ کام دین کا نہیں، بلکہ دنیا کا ہے۔

۲- یا نص موجود ہو کہ یہ کام دنیا کا ہے، کہ یہ غایت درجہ کھلی ہوئی بات ہے کہ خود شریعت بتاتی ہے کہ یہ کام دین کا نہیں ہے۔

الحاصل معیارِ صحیح یہ ٹھہرا کہ

جس کام کے متعلق معلوم کرنا ہو کہ یہ کام دین کا ہے یا دنیا کا تو یہ دیکھ لیا جائے کہ اس کے متعلق کوئی نصِ شرعی بطورِ امر یا بطورِ نہی موجود ہے یا نہیں:

- اگر موجود ہے تو وہ ''امرِ دین'' ہے۔
- اور موجود نہیں ہے (خواہ سکوت ہے یا تصریح ہے اس کے دنیا ہونے کی) تو وہ ''امرِ دنیا'' ہے۔

بس اس معیار کو پیشِ نظر رکھیے، اور جس کام کے متعلق چاہیے فیصلہ کر لیجیے۔ اگر وہ امورِ دنیا میں سے ہے تو آپ اس کے بارے میں از روئے حدیث ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' آزادِ محض ہیں، جو طریقہ بھی چاہے اختیار کیجیے۔ اور اگر وہ امورِ دین میں سے ہے تو اس کو اس حدیث میں ٹھونسنا زبردستی اور تأویل القول بما لا یرضی به القائل اور إیجاد في الشریعة اور ترمیمِ دین، اور تحریف ہے، جس کا جمع ہونا اسلام کے ساتھ اجتماعِ ضدین اور محال ہے۔

بہت سے معاشرات اور بہت سے معاملات کے متعلق نصوصِ شرعیہ موجود ہیں، اس واسطے وہ امورِ دنیا میں شمار نہیں کیے جا سکتے، جیسے: ڈاڑھی منڈانا یا کتروانا، یا ٹخنوں سے نیچا

....

پاجامہ پہننا، اور سود اور قمار اور تمام عقودِ باطلہ، ان کو حدیث "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" میں داخل کرنا جہلِ مرکب ہے۔

اور بہت سوں کے متعلق کوئی نصِ شرعی نہیں ہے، اس واسطے وہ امورِ دنیا میں شمار ہو سکتے ہیں، جیسے: ریل میں یا ہوائی جہاز میں سفر کرنا، یا صنعت وحرفت کے متعلق ایجادات یہ حدیث "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" میں داخل ہیں اور ان کے متعلق شریعت نے آزادی دی ہے اور ترقی کا میدان کھلا ہوا ہے۔ یہاں سے شریعت کے اس زریں اصول کی قدر معلوم ہو سکتی ہے کہ اصل اَشیا میں اباحت ہے، جس کا ثبوت اس آیت سے ہے:

﴿هُوَ الَّذِىْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾[1]

اس طریق کا حاصل یہ ہے کہ نہ آپ آزاد محض ہیں نہ مقید محض، اسی کو طریق وسط کہتے ہیں۔اسی کے متعلق فرمایا گیا ہے۔

﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا﴾[2]

یعنی ہم نے تم کو اُمّتِ میانہ رو بنایا ہے۔

اور یہی طریق موافقِ فطرت ہے۔ انسان دنیا میں نہ آزادِ محض ہو کر رہ سکتا ہے، نہ مقیدِ محض ہو کر۔ اگر بچے کو آزادِ محض کر کے پرورش کیا جائے تو وہ حیوان اور درندوں سے بدتر ہوگا اور اگر مُقیدِ محض کر دیا جائے، مثلاً: ایک مکان میں بند کر کے پرورش کیا جائے، تب بھی محض جاہل اور بے ہنر ہوگا، بدوں کچھ آزادی اور کچھ تقید کے کوئی کام بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسی موٹی بات ہے کہ دنیا بھر اس کو مانتی ہے۔

حکامِ ملک رعایا کی بہی خواہی اور ترقی دنیا کے مدعی ہیں، دیکھیے! ان کو رعایا پر کتنے قیود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے؟ ہمارے اپنے معاملات میں بھی ہم کو آزاد نہیں چھوڑتے، اور اس کو کہا جاتا ہے کہ ترقی کا اصل الاصول ہے۔ اسی طرح سمجھ لیا جائے کہ شریعت کی نظر ان سے بھی وسیع ہے۔

---

[1] البقرة: ۲۹ [2] البقرة: ۱۴۳

....

حکامِ وقت اگر ایک زمانے کے لیے قانون بناتے ہیں تو شریعت نے مختلف زمانوں کے لیے قیامت تک کے واسطے قانون بنایا ہے۔ اس میں کہیں صورتاً تنگی اور تقیید معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت ہر زمانے کے لیے ترقی کا اصل الاصول ہے۔

- اول تو حاکمِ حقیقی یعنی حق تعالیٰ کو بلا وجہ بحقِ الوہیت و مالکیت و خالقیت ہمارے اموال میں بلکہ جانوں میں بھی ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

- پھر ہم دعوی کے ساتھ کہتے ہیں کہ قوانینِ شرعیہ کو جس قسم کے قوانین سے ملا کر دیکھ لو وہ نسبت ہوگی جو خطا اور صواب میں ہے یا حق و باطل میں، یا غلط اور صحیح میں یا مردہ و زندہ میں، قیودِ شرعیہ سراسر حق بجانب اور موافقِ فطرت اور قابلِ تسلیم ہیں۔ ہاں! فطرت کا سلیم ہونا شرط ہے۔

غرض یہ خیال بالکل بے اصل ہے کہ نبوت کے احکام صرف امورِ معادیہ کے متعلق ہو سکتے ہیں، اور امورِ دنیا سے ان کو کچھ تعلق نہیں، اور اس پر حدیثِ تابیر سے استدلال جہالت ہے، جیسا کہ مفصل بیان کیا گیا۔ حق تعالیٰ کو اختیار ہے کہ ہمارے جس کام میں چاہیں دخل دیں، اور جس قسم کی چاہیں قیود لگائیں۔

اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکامِ شرعیہ کو (جو کہ متعلق معاملات کے ہیں) ہر زمانے میں قابلِ تبدیل سمجھا جاتا ہے

سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو واقع میں اس کا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہونا ان کا بھی ثابت ہے، جیسا کہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا، تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔

• اس خیال سے اس خیال کا بھی ابطال ہوتا ہے جس کو حضرت مصنّف مدظلہ نے ''پانچویں غلطی'' فرمایا ہے، وہ یہ کہ: ''بعض احکامِ شرعیہ ہر زمانے میں قابلِ تبدیل ہیں''۔

جیسا کہ آج کل علما سے کہا جاتا ہے کہ سود کے متعلق مکرر غور کریں، زمانہ سلف میں اموال کم تھے، حاجت بھی اموال کی کم تھی، اس وقت اموال کے بڑھانے کی ضرورت نہ تھی، اب اموال زیادہ ہیں، ان کی حفاظت کی ضرورت ہے، اور ہر کام میں مال ہی کی حاجت ہے، لہٰذا سود کو جائز کرنا چاہیے۔ یہ خیال پیدا اسی سے ہوا کہ سمجھ لیا کہ دنیاوی کاموں میں ہم آزاد ہیں، تو جیسی جیسی ضرورتیں بدلتی جاویں ان کی تدبیریں بھی بدلی جاسکتی ہیں۔

• اور جب کہ ہم نے ثابت کر دیا کہ حق تعالیٰ کو دنیاوی کاموں میں بھی دخل دینے کا اختیار ہے، اور یہ اختیار بحقِ الوہیت و مالکیتِ مطلقہ ہے، تو جس کام میں دخل دیا ہو اس میں کسی قسم کی چون وچرا کی گنجائش نہیں، نہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی کا کسی کو حق ہے، اور نہ اس کے علل ووجوہ کے اختراع کا۔

• ہاں! حق تعالیٰ ہی نے اس میں کسی قسم کی گنجائش رکھی ہو، یا خود شریعت کی تصریح سے یا کسی قرینۂ معتبرہ سے اس کی بنا کسی علت ووجہ پر معلوم ہو جاوے تو اور بات ہے۔

بنا بریں سود کسی زمانے میں حلال نہیں ہوسکتا، کیوں کہ شریعت میں اس کے لیے کوئی قید ہے، نہ کسی علت ووجہ پر اس کی بنا ہے، جو کچھ قیود اور علل ووجوہ بیان کی جاتی ہیں سب خود تراشیدہ ہیں۔

رہا یہ شبہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بنا پر شرائع میں نسخ وتبدیل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرورِ عالم ﷺ تک کل چھ سو سال کا فصل ہے، اس مدت میں تو مصالح مقتضیۂ تبدیل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اس مدت سے مضاعف مدت مع شے زائد گزر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے؟

علی ہذا زنا، سرقہ وغیرہ پر جو حدودِ شرعیہ مقرر ہیں کبھی تبدیل نہیں کی جاسکتیں ان کو خلافِ فطرت اور وحشیانہ سزا کہنا کفر والحاد ہے۔ اور تجربہ شاہد ہے کہ جس اسلامی سلطنت نے تعزیراتِ شرعیہ چھوڑ کر دوسری تعزیرات اختیار کیں وہ سلطنت غارت ہوگئی، کیوں کہ غیرتِ الٰہی نے اس کو گوارا نہ کیا کہ اس کے مقرر کردہ تعزیرات کی جگہ دوسری تعزیرات سے سلطنت کا قیام رہے۔

غرض ہمارے جس کام میں بھی شریعت نے دخل دیا ہے اپنے اختیارِ مطلق سے دیا ہے۔ شریعت حق تعالیٰ کے قانون کا نام ہے، حق تعالیٰ علیم وحکیم ہیں، ہم سے زیادہ ہر کام کی ضرورت اور موقع ومحل جانتے ہیں، جو کچھ حکم دیا ہے بالقصد اور تعمیل کرانے کے لیے دیا ہے، ہم کو بحیثیت بندہ ہونے کے اس کی تعمیل ضروری ہے۔ باوجود ان تصریحات کے جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ آزادی کی یا ردوبدل کی اصلاً گنجائش نہیں، اِلا یہ کہ شریعت نے ہی گنجائش دی ہو۔

- رہا یہ شبہ کہ زمانے کے بدلنے سے ضرورتیں بدلتی رہتی ہیں، اور اسی بنا پر انبیائے سابقین کے شرائع میں ردوبدل ہوتا آیا ہے، حتی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے بعض احکام ہمارے حضور ﷺ کی شریعت میں تبدیل ہوگئے، تو جب کہ چھ سو برس کے عرصہ میں اتنی ضرورت تبدیل کی ہوئی تو چودہ سو برس میں کیوں نہ ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ زمانے کے بدلنے سے ضرورتوں کے بدلنے کی حقیقت کیا ہے؟

- کیا یہ تبدیلیاں از خود ہوتی ہیں یا کسی کے کرنے سے ہوتی ہیں؟
- اور وہ تبدیلیاں کرنے والا ان تبدیلیوں کو اپنی قدرت اور ارادے سے کرتا ہے؟
- اور ان کی ماہیت اور اسباب وغیرہ کو جانتا ہے یا نہیں؟

....

جواب سو اس کے نہیں کہ زمانے کے بدلنے سے ضرورتوں کے بدلنے کی حقیقت یہ ہے کہ:

• صانعِ عالم ہر زمانے میں اپنے طرزِ عمل میں کچھ تبدیلی کرتا ہے۔

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝﴾[1]

• اور یہ ظاہر بات ہے کہ وہ ان تبدیلیوں کو جانتا بھی ہے، کیوں کہ بلا علم کے کوئی تصرف کرنا کیا معنی؟ جو ضرورت نئی پیش آتی ہے وہ اور اس کے اسباب اسی صانع کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، تو ضرور ہے کہ ان اسباب کے اثرات کا اس کو علم ہو۔

﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[2]

یعنی کیا وہ نہ جانے جس نے پیدا کیا؟

• اور اس کے ارادے سے بھی ہوتی ہیں، کیوں کہ اگر اس سے بلا ارادہ پیدا ہوتی ہیں تو اس کو خالق بالاختیار کہنا غلط ہوگا۔ سو یہ کسی مسلمان کا عقیدہ نہیں ہوسکتا کہ صانعِ عالم جل جلالہ سے افعال بلا ارادہ پیدا ہوتے ہیں، اور جو ضرورتیں ان نئی ضرورتوں سے پہلے تھیں وہ بھی اسی کے پیدا کرنے اور علم سے ہوئی تھیں اور مابعد میں بھی اسی طرح ہوں گی۔ غرض ہمیشہ ضرورتیں اسی کے پیدا کرنے اور علم سے ہوتی ہیں۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس کو ان تبدیلیوں کا علم تبدیلی کے بعد ہوتا ہے، کیوں کہ فعل سے علم ہمیشہ پہلے ہوتا ہے۔

اس مضمون کو طول دینے کی ضرورت نہیں، ہر مسلمان جانتا ہے کہ صانعِ عالَم (حق تعالیٰ) کے پیدا کرنے ہی سے ہر چیز موجود ہوتی ہے، اور وہ عالَمِ کل اور قدیر و علیم ہیں، اور ان کی تمام صفات قدیم ہیں، ان کی صفات کو بنظرِ حقیقت دیکھتے ہوئے یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ ”وہ اگر چاہیں تو ایسا قانون بنادیں جو تمام ضروریاتِ سابقہ و موجودہ و آیندہ کو حاوی ہو“۔

یہ ایسی بدیہی بات ہے جس کا انکار کوئی وہ شخص جو صانعِ عالَم کے وجود اور کمالات کا قائل ہو، نہیں کرسکتا، کیوں کہ جو کوئی صانع کے وجود و کمالات کا قائل ہے وہ اس کے غیر علیم

---

[1] الرحمٰن: ۲۹ [2] الملك: ۱۴

اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضعِ قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامہ تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

وغیر قدیر اور غیر قدیم، بلفظِ دیگر جاہل، عاجز، مجبور، حادث ہونے کا قائل نہیں ہوسکتا۔

مختصر یہ ہے کہ ایسا قانون بنانا جو قیامت تک کی ضرورتوں کو حاوی ہو قدرتِ خداوندی سے خارج نہیں، اور سمجھنے کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ شرائع میں نسخ وتبدیل بذریعہ انبیاء علیہم السلام کے کی ہے۔ عادت اللہ ہر کام میں یہی ہے کہ کچھ آدمی اس کام کے لیے مخصوص کرتے ہیں، اور دوسروں کو ان کے ذریعے سے پہنچاتے ہیں۔ اسی طرح دین کے واسطے انبیاء علیہم السلام کو خاص فرمایا اور ان کے ذریعے سے دوسروں کو اپنے احکام پہنچائے، جب ایک حکم کو منسوخ یا جاری فرمانا ہوا تو ایک نبی کی زبان پر اس کو منسوخ یا جاری فرمایا۔

تو جب کہ ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین کیا تو اس کے کھلے ہوئے معنی یہ ہیں کہ اب تبدیلِ قانون بھی ختم ہوگئی، اب قانون ایسا بنادیا گیا ہے کہ قیامت تک کے لیے کافی ہوگا، چناں چہ صاف فرمادیا:

﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ﴾[1]

یعنی آج کامل کردیا میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو اور تمام کردیا تم پر اپنی نعمت کو۔

چناں چہ قدرتِ خدا کا مشاہدہ کیجیے کہ علومِ شرعیہ اس زمانے تک اس قدر محفوظ ومدون ہیں کہ نئے سے نیا اور ٹیڑھے سے ٹیڑھا واقعہ پیش آئے، اور اس کا حکمِ شرعی علمائے اسلام سے دریافت کیجیے اس کا جواب ضرور ملے گا۔ اکثر تو وہ جزئی ہی کتاب میں ملے گی، ورنہ کلیاتِ شرعی ایسے حاوی ہیں کہ کوئی جزئی اس سے باہر نہیں ہوسکتی، کسی نہ کسی کلی سے اس کا حکم مل جاوے گا۔

اس سے تصدیق ہوتی ہے اس بات کی کہ قانونِ شرعی ایسا ہی ہے کہ اب کسی زمانے میں اس میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہوگی۔

---

[1] المائدۃ: ۳

اور اگر واقعاتِ زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانے کے مناسب نہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ تنگیِ قانون کا حکم اس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب سب اس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں، سو اس کو کوئی ثابت نہیں کرسکتا۔

• اس پر یہ شبہ باقی ہے کہ ہم اس زمانے میں دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات قانونِ شرعی پر عمل کرنے سے تنگی پیش آتی ہے تو وہ دعوے خلاف واقع ہے، مثلاً: پھلوں کی بیع، پھلوں کے وجود سے پہلے کرنے کا عام رواج ہے، بلکہ بہار کی بیع کئی کئی سال کے لیے کی جاتی ہے، اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔ اب اگر کوئی دین دار آدمی احتیاط کرے، اور قانونِ شرعی کے موافق پھل آنے سے پہلے بہار نہ خریدے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ لے لیتے ہیں، اور یہ دیکھتا رہ جاتا ہے، تو اس حکم میں تنگی ہوئی، تو ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔

ایسے ہی مسائل میں آج کل بہت سے مسلمان اصحاب اپنے علما سے اس کی فرمائش کرتے ہیں۔ جو مہذب ہیں وہ اس لفظ سے کہتے ہیں کہ علما کو چاہیے کہ ان مسائل پر نظرِ ثانی کریں، اور جو زیادہ آزاد ہیں وہ بے مُحابا کہتے ہیں کہ یہ احکام پرانے زمانے کے لیے تھے، اب زمانہ بدل گیا، اب ان کو گائے جانا پرانی لکیر کو پیٹنا ہے۔

اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ: اگر اسی کا نام قانون کی تنگی ہے تو جتنے بھی قانون ہیں جن کو عقلا نے وضع کیا یا تسلیم کیا ہے سب میں ایسی تنگی پیش آتی ہے۔

مثلاً: قانون مسلمہ ٔ جملہ عقلا ہے کہ کسی کا مال بلا تراضی چوری سے یا کسی اور طرح سے لینا جائز نہیں۔ اب فرض کیجیے کہ ایک شخص بیمار ہوگیا اور اس حالت میں کما نہیں سکتا، ہاں! یہ ممکن ہے کہ چرا کر کسی کا مال لے لے، اور اپنا کام نکال لے، تو اس صورت میں یہ قانون اس پر عائد کرنا اس کو تنگی میں ڈالنا ہے، تو کیا کہہ سکتے ہیں کہ یہ قانون تنگ ہے اور اس کو بدلنا چاہیے؟

....

یا مثلاً: قانون مسلمہ عقلا ہے کہ قتل نفس جائز نہیں۔ اب فرض کیجیے کہ ایک شخص کے بہت سے چھوٹے چھوٹے بچے ہیں، اور وہ شخص کسی وجہ سے کمانے سے معذور ہو گیا، اور کوئی صورت ان بچوں کی پرورش کی نہیں رہی، تو اس وقت یہ ان کے بھوکے تڑپنے کو دیکھ نہیں سکتا، اُس سے اِس کو اس میں سہولت معلوم ہوتی ہے کہ سب کو ایک دم قتل کر دے، کیوں کہ یہ جو کچھ تکلیف ہوگی، خواہ کیسی ہی شدید ہو چند منٹ کی ہوگی، اور وہ تکلیف نہ معلوم کتنی مدت تک کی ہوگی؟ تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس صورت میں عقلا کی رائے اس قانون کی نسبت کیا ہے؟ کیا اس کو تنگ اور قابلِ تبدیل و ترمیم کہیں گے؟ اگر ایسا ہے تو کوئی بھی قانونِ عام نہیں بنایا جاسکتا، اور کسی قانون کو بھی نہیں کہہ سکتے کہ تنگ نہیں ہے۔

تو اگر صورتِ موجودہ مذکورہ میں پھلوں کی بیع میں یہ تنگی پیش آتی ہے کہ جہلا قبل از وجود خرید لیتے ہیں، اور حقیقت شناس اور دین دار محروم رہ جاتے ہیں تو اس سے ایسے قانون کو جو بالکل عقلی اور با اصول[1] ہے تنگ کیسے کہہ سکتے ہیں؟

اگر ایسے اتفاقیات سے عقلیات کو چھوڑ دیا جائے تو کوئی معیار ہی صحیح اور غلط کا نہ رہے گا، ہر چور اور ڈاکو کہہ سکتا ہے کہ قوانین میں ہم کو بہت تنگی ہوتی ہے، لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے، ان کو گائے جانا لکیر کو پیٹنا ہے، جیسے موقع ہو ویسا کرنا چاہیے۔

---

[1] کیوں کہ معدوم کی بیع کوئی معنی نہیں رکھتی۔ یہ ایسا ہے جیسے کہا جاوے کہ ایک مکان جواب سے سو برس کے بعد بنے گا اس کی ہم نے فلاں شخص کے ان ورثا سے جو اس وقت موجود ہوں گے بیع کی، کہ یہ محض بازیچۂ اطفال ہے، شریعت کی شان ان لغویات سے بالاتر ہے، جیسے: آج کل ننانوے سال کے ٹھیکے ہوتے ہیں کہ اتنے عرصہ میں نہ معلوم کتنی پشتیں بدل جائیں گی، نہ عاقدین رہیں گے، نہ معقود علیہ کے رہنے کا اطمینان، اس موقعہ پر شریعت کے زریں اصول کی عقلا قدر کریں گے کہ احد المتعاقدین کی موت سے عقد ختم ہو جاتا ہے، اگر وہ شئے میراث کے قابل ہے تو میراث جاری رہے گی۔

اور اس وقت جو تنگی پیش آ رہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو ان کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی، سو اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔

• نظرِ حقیقت بین سے دیکھا جائے تو جو تنگی قوانینِ شرعی پر عمل کرنے سے پیش آ رہی ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ قوانین تنگ ہیں، بلکہ وجہ یہ ہے کہ سب لوگ اس پر عامل نہیں ہیں، اگر سب مل کر ان پر عمل کریں (خواہ بزورِ سلطنت یا باتفاقِ باہمی) تو حاشا وکلا جو ذرا بھی تنگی پیش آوے گی، بلکہ بجائے تنگی کے بہت سے برکات کے موجب ہوں۔

مثلاً: اگر پھلوں کی قبل از وجود بیع بند ہو جائے، اور کوئی بھی اس کو نہ کرے تو کیا تنگی پیش آ سکتی ہے؟ وہی خریدار بعد از وجود خرید لیں جس کی دسترس ہو، اور جس کی قسمت میں ہو اس کو مل جاوے، جیسا کہ قبل از وجود شمار بھی تو یہی ہوتا ہے کہ چند خریداروں میں سے ایک ہی کو ملتا ہے۔

اور بیع بعد از وجود میں برکات یہ ہیں کہ جب مال موجود ہے، اور نظر کے سامنے ہے تو دام اچھے اٹھتے ہیں، یہ بائع کا نفع ہے، اور خریدار کا نفع یہ ہے کہ جو دام خرچ کیے ہیں، اس کا مال اس کے ہاتھ میں ہے جس نفع کے خیال سے اس نے دام خرچ کیے اس کی پوری امید ہے۔ بخلاف بیع باطل کے کہ خریدار بخوف نقصان کے دام بہت کم لگاتا ہے، اور خود اس کو ان داموں کے اٹھنے کا بھی اطمینان نہیں ہوتا۔ اور بیع باطل کا خلافِ عقل ہونا الگ رہا۔

ہم نے ان لوگوں سے پوچھا جو ہمیشہ بیعِ باطل کرتے ہیں کہ نفع متعاقدین کا بیع باطل میں ہے یا بیعِ صحیح میں؟ انھوں نے اقرار کیا کہ نفع ہر دو فریق کا بیعِ صحیح ہی میں ہے، مگر رواج بیعِ باطل کا ہو گیا ہے، اور بے صبری مجبور کرتی ہے۔ ہم جب بہار کئی کئی سال کے لیے لیتے ہیں تو یہ سمجھ کر لیتے ہیں کہ جس قدر تخمینہ ہے اس سے آدھا بھی پھل نہیں آئے گا، اتنے ہی دام لگاتے ہیں یہ تو بائع کا نقصان ہے، اور بعض دفعہ پھل بالکل بھی نہیں آتا جو دام بھی ہم نے لگائے وہ بھی ضائع جاتے ہیں۔ غرض جوا کھیلتے ہیں، تقدیر سے کبھی نفع بھی ہو جاتا ہے۔

جیسے: طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے، مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ [بستی] کی تجارت میں ہوئی۔

ناظرین! غور کریں کس قدر صحیح بات ہے جو اجس کو قمار کہتے ہیں اس کی حقیقت یہی ہے کہ مال ایسی چیز کے واسطے خرچ کیا جاوے جو خطرے کی حالت میں ہو، مثلاً: ایک شخص نے کہا: آج پانی برسے گا۔ دوسرے نے کہا: نہیں برسے گا۔ اس پر دس روپیہ کی ہار جیت مقرر ہوگئی۔ یا جیسے آج کل سٹہ کھیلا جاتا ہے کہ یہ نمبر نکلا تو روپیہ فلاں کا، اور وہ نکلا تو فلاں کا۔ اکثر عقودِ باطلہ ممنوعہ فی الشرع ایسے ہی ہیں۔ یہ شریعت کا تلطف ہے کہ مسلمانوں کو ایسی بے عقلیوں سے بچایا ہے، اس کی قدر کرنی چاہیے۔

• اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جو کوئی پھلوں کی بیع قبل از وجود کو جائز کہے اس کو چاہیے کہ جوئے کو بھی جائز کہے، حالاں کہ جوئے کو جملہ عقلا اور جملہ مذاہب منع کرتے ہیں۔ اگر بیعِ باطل کو منع کرنے میں تنگی ہے تو جوئے کی ممانعت میں بھی تنگی ہے، جس سے کوئی اہلِ عقل اور کوئی مذہب بری نہیں۔ فما هو جوابكم فهو جوابنا.

غرض قوانینِ شرعی بالکل حق اور مطابقِ فطرت وعقل ہیں اور ان میں تنگی نہیں ہے۔[1] اور جہاں تنگی معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ سب کا ان پر عمل نہ کرنا ہے۔ جس کی مثال حضرت مصنف مدظلہ نے یہ دی ہے کہ ایک گاؤں میں ایک طبیب نے مریض کے لیے نسخہ لکھا اور دس چیزیں کھانے کیلئے بتادیں، مگر اتفاق سے اس کوردہ میں ان میں سے ایک چیز بھی نہیں ملی، تو کوئی اہلِ عقل اس کو طب کی تنگی نہیں کہے گا، بلکہ اس گاؤں کی تجارت کی تنگی کہے گا۔ مریض کو چاہیے کہ شہر میں چلا جائے جہاں کے لوگ ان چیزوں کے کھانے کے عادی ہوں وہاں وہ سب

---

[1] اس موضوع پر حضرت مصنف مدظلہ کا ایک مستقل وعظ ہے، جس کا نام ''نفی اکبرج'' ہے۔ جس کے شروع ہونے پر سامعین نے کہا تھا کہ بہت بڑا دعویٰ کیا گیا ہے ''کہ احکامِ شرعی میں تنگی نہیں ہے'' حضرت والا نے جملہ مالہ وماعلیہ کو اس شرح وبسط سے بیان فرمایا کہ سامعین بے ساختہ کہہ اٹھے کہ واقعی اس دعوے کو ثابت کردیا، وہ وعظ چھپ چکا ہے۔

اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہوجاتا ہے، تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامہ کی رعایت سے کون سا قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے؟

چیزیں ملیں گی، اب تنگی کا خیال بھی نہ آئے گا، یہ تنگی کاہے سے رفع ہوئی؟ سب اہلِ شہر کے ان چیزوں کے استعمال کے عادی ہونے سے۔

بنا بریں اگر کوئی قوم کی قوم قوانینِ شرعی پر عمل کرے تو ہرگز تنگی پیش نہیں آسکتی، بلکہ وہ آسائش کی زندگی ہوگی جس کی نسبت کہا ہے:

بہشت آنجا کہ آزارے نباشد کسے را با کسے کارے نباشد

تو قوانینِ شرعیہ کو تنگ کہنا محض کوتاہ نظری اور بے عقلی ہے۔

• اس سے بھی زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ بعض دفعہ قانونِ شرع پر عمل کرنے سے کسی شخصِ خاص کو تنگی پیش آتی ہے تو وہ تنگ دل ہوتا ہے، اور کہتا ہے کہ شریعت پر عمل کرنا مشکل ہے، مثلاً: چٹھی رساں لوگ تنخواہ کے علاوہ لوگوں سے کچھ وصول کر لیتے ہیں، یا اور بہت سے قلیل تنخواہ کے آدمی دیگر رقمیں کما لیتے ہیں، جب ان سے کہا جاتا ہے کہ یہ ناجائز ہے، تو کہتے ہیں کہ "بال بچوں کو ماردیں؟ پیٹ کس طرح بھریں؟ دین داری بہت مشکل ہے"۔ یہ لفظ مترادف ہے اسی کا کہ "شریعت تنگ ہے"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ:

قانون مصالحِ عامّہ کی رعایت سے بنایا جاتا ہے، یہ ناممکن ہے کہ مصالحِ خاصّہ سے کہیں اس کا تصادم نہ ہو۔ اس سے کوئی بھی قانون خالی نہیں ہوسکتا، پھر شریعت ہی کی نسبت تنگی کا خیال کیوں قائم کیا جاتا ہے؟ خود وہ سرکاری قانون بھی جس کی پابندی چٹھی رساں اور قلیل تنخواہ کے ملازموں پر عائد کی جاتی ہے، بالائی رقموں کے لینے کو منع کرتا ہے، اور اس کی پروا نہیں کرتا کہ کنبے کا پیٹ بھرے یا نہ بھرے۔ اگر پوچھا جائے کہ ان پر رحم کیوں نہیں کیا جاتا اور اجازت بالائی رقموں کی کیوں نہیں دی جاتی؟ تو جواب ملتا ہے کہ اس کی اجازت دینے سے

....

ایک طوفانِ بدتمیزی برپا ہو جائے گا، اور جس کارِ منصبی پر ملازمین مقرر ہیں اس میں بہت خلل بڑھ جائے گا، یعنی ایک کنبے کا پیٹ بھرے گا اور سینکڑوں کنبوں کا پیٹ کٹے گا۔

اسی کا ترجمہ ہے کہ "مصلحتِ عامہ مقدم ہوتی ہے مصلحتِ خاصّہ پر"، قانون مصلحتِ عامہ کی رعایت سے بنایا جاتا ہے، جب کہ ایسے قوانین کو تنگ نہیں کہا جاتا تو شریعت کو تنگ کیوں کہا جاتا ہے؟

حاصل یہ کہ شریعت میں تنگی نہیں، کسی زمانے میں اگر تنگی محسوس ہوتی ہے تو اس میں قصور اہلِ زمانہ کا ہے کہ سب لوگ شریعت پر عامل نہیں، اور اگر کسی شخصِ خاص کو تنگی پیش آتی ہے تو یہ تنگی قابلِ لحاظ نہیں، کیوں کہ کوئی قانون اس سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مصلحتِ عامہ اور مصلحتِ خاصہ میں اکثر تصادم ہو جاتا ہے۔

اس تقریر سے شریعت کی تنگی کا شبہ بالکل حل ہو گیا، اور ثابت ہو گیا کہ شریعت میں تنگی نہیں طرزِ معاشرت نے تنگی پیدا کر دی ہے۔

- اس پر یہ ذرا سا شبہ باقی ہے کہ مان لیا کہ شریعت میں فی نفس الامر تنگی نہیں ہے۔ آج کل بعض وجوہِ عارضہ سے تنگی ہو گئی ہے، لیکن جب کہ وہ وجوہِ عارضہ موجود ہیں تو مسلمان تنگی میں ضرور مبتلا ہیں۔ اس حالت میں ان کو کیا کرنا چاہیے؟

اس کا جواب ایک نظیر سے بہت آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ سکتا ہے۔ وہ یہ کہ یاد ہوگا کہ طاعون کے زمانے میں یہ حالت تھی کہ گاؤں کے گاؤں پڑے ہوئے تھے، ایک کو دوسرے کی خبر نہ تھی، کوئی پانی دینے والا بھی نہ تھا، جو کوئی بچا ہوا تھا اس پر بھی کچھ نہ کچھ اثر ضرور تھا، اور کوئی تدبیر کارگر نہ ہوتی تھی، مگر اس وقت بھی کسی بے وقوف سے بے وقوف نے اور عقل مند سے عقل مند نے یہ نہ کہا کہ چوں کہ اب طاعون میں ابتلائے عام ہے، اور یہ رفع نہیں ہوتا، لہٰذا اس کو مرض ہی نہ سمجھنا چاہیے، اور صحت سمجھنا چاہیے، اور بجائے ازالہ کے، اس کے پیدا کرنے اور حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ بلکہ حالت یہ تھی کہ باوجود ناامیدی کے بھی برابر ازالہ کی

....

....

تدابیر کی جاتی تھیں، طبیب وڈاکٹر کو بلاتے تھے، مریضوں سے بچتے تھے، چھوٹے سے لے کر بڑے تک کوئی کوتاہی تدابیر میں نہیں کرتا تھا، حالاں کہ دیکھتے تھے کہ کامیابی نہیں ہوتی۔

اس نظیر کو پیشِ نظر رکھیے اور اس شبے کا جواب سمجھ لیجیے کہ:

- اول تو مسلمان دین کے بارے میں اتنی تنگی میں نہیں ہیں جتنی تنگی میں لوگ طاعون کے زمانے میں تھے۔

- اور اگر اس تنگی میں بھی ہوں تب بھی ان کو معاصی (ممنوعاتِ شرعیہ) کے ساتھ وہی معاملہ کرنا چاہیے جو ابتلائے عام کے زمانے میں طاعون کے ساتھ کیا تھا کہ معاصی کو طاعون سے بھی زیادہ خطرناک سمجھیں، نہ یہ کہ ابتلائے عام دیکھ کر معاصی کے خطروں سے بے خوف ہو جائیں، بلکہ ان کو طاعات بنانے کی کوشش کریں، جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے کہ کوئی سود کی حلت ثابت کرتا ہے، کوئی تصویر کو مجسّم مورت میں منحصر مان کر کاغذی تصویروں کو مباح کہتا ہے، کوئی گانے بجانے کو ضروری سمجھتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

بجائے اس کے مسلمانوں کو ان افعال سے جن کو شریعت منع کرتی ہے، حتی الامکان بچنا چاہیے اور دوسرے مسلمانوں کو بچانا چاہیے، اور جو کوئی نہ بچے اس سے خود بچنا چاہیے، یعنی اس سے مقاطعہ کرنا، اور ان گناہوں سے بچنے کی تدابیر سوچنا، اور کم سے کم ان کو برا سمجھنا چاہیے۔ ہاں! اس کے لیے اتحاد اور اجتماعی صورت پیدا کرنے کی ضرورت ہے، چوں کہ انسان کی طبیعت میں تمدن ہے، اس واسطے کوئی کام بلاشرکت دوسرے افراد کے پورا نہیں ہو سکتا۔

اگر مسلمان یک جہتی کے ساتھ ممنوعاتِ شرعی سے بچنے کی کوشش کریں تو خاطر خواہ کامیابی ہو سکتی ہے، کیوں کہ ممنوعاتِ شرعی [1] جو بالاتفاق حرام ہیں بہت تھوڑے سے ہیں، اور وہ ایسے صحیح اور مطابقِ عقل وفطرت ہیں کہ دوسرے لوگ بھی ان سے بچنے والے کی مخالفت نہیں کر سکتے، بلکہ ساتھ دینے کو تیار ہوں گے۔

---

[1] وما هو مختلف فيه يتوسع فيه الفتوى؛ لعموم البلوى.

....

مثلاً: رشوت لینا کہ قلیل تنخواہ کے ملازمین مجبوری ظاہر کرتے ہیں کہ اگر ہم بالائی رقم نہ لیں تو گزر کیسے ہو؟ اگر مسلمان سب کے سب اس سے احتیاط کریں، اور بڑے لوگ چھوٹوں کا ساتھ دیں اور حکام کو یقین ہو جائے کہ یہ رشوت کو گناہ اور برا سمجھتے ہیں تو ضرور اس کا اثر ہو، اور تنخواہ میں بقدر ضرورت اضافہ ہو جائے، لیکن حکام کو معلوم ہے کہ تنخواہ میں کتنا بھی اضافہ کر دیا جائے، مگر یہ رقمِ ناجائز سے ہاتھ نہ روکیں گے، تو ان کو کیا ضرورت ہے کہ تنخواہ میں اضافہ کریں؟ اور بڑے آدمی اپنی عیش وعشرت میں مست ہیں، چھوٹوں کی خبر نہیں، اگر خود بھی امداد نہ کریں تو حکام کے کان تک چھوٹوں کے مصائب کو پہنچا دیں، اور کوشش کریں تو کس طرح اثر نہ ہو؟

ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اقوام ایسے امور کی یک جہتی کے ساتھ پابند ہیں جو محض لغو اور خلافِ فطرت وعقل ہیں، مگر اس کا اثر یہ ہے کہ دنیا بھر کو ان کا ساتھ دینا پڑتا ہے، مثلاً: ہندو چھوت سے بچتے ہیں، اور دوسری کسی قوم کے ہاتھ لگی ہوئی چیزیں نہیں کھاتے تو اس کا اثر یہ ہے کہ دیگر ممالک سے جو اشیا کھانے پینے کی بن کر آتی ہیں، ان پر بالتصریح لکھا ہوتا ہے کہ یہ صرف مشین سے بنائی گئی ہے، ہاتھ کسی کا نہیں لگا ہے، جب ایسی لغویات میں ساتھ دینا پڑتا ہے تو ان کاموں میں جن کو ہر عقلِ سلیم تسلیم کرتی ہے کیسے ساتھ نہ دیں گے؟ پھر یہ کہ حق تعالیٰ کا وعدہ ہے:

﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[1]

یعنی جو کوئی حق تعالیٰ کا خوف کرے گا تو اس کے لیے کوئی سبیل نکالیں گے، اور اسی کو روزی ایسی راہ سے دیں گے جس کا اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔

ہم کو شکایت اس بات کی ہے کہ مسلمانوں کو دین کی پروا نہیں، چھوٹوں کو مجبوریاں پیش آتی ہیں، بڑے بالکل غافل ہیں، ورنہ اگر سب مل کر کوشش کریں تو آشکارا ہو جائے کہ دینِ اسلام کس قدر سہل ہے اور وسیع ہے۔ کوئی مذہب اس بات میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا اس وقت

[1] الطلاق: ۲-۳

....

تصدیق ہوجائے، حضور ﷺ کے اس جملہ کی: أتیتکم بالملة الحنیفیة السهلة البیضاء.

یعنی میں لایا ہوں تمہارے پاس مذہب خالص آسان صاف۔

غرض اس تنگ زمانہ میں بھی طریقۂ حق یہی ہے جو ہم نے بتایا کہ حتی الامکان معاصی سے بچا جاوے اور کم از کم ان کو برا سمجھا جاوے۔ جب برا سمجھا جائے گا تو ہمیشہ اس سے بچنے کی تدبیریں سوچی جاویں گی۔ آج کل دشواریوں میں اضافہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ بعضے مسائل غلط مشہور ہیں کہ لوگ علما سے پوچھتے نہیں، سنی سنائی باتوں پر اعتماد کرلیتے ہیں، اور ان سے تنگی ہوتی ہے، بس دین سے بدظن ہوجاتے ہیں، مثلاً: بعض مسلمان غلّہ کی تجارت نہیں کرتے، اس واسطے کہ مشہور ہے کہ غلّہ کی تجارت منع ہے، اور اس کا ثبوت اس حدیث سے دیا جاتا ہے:

المحتکر ملعون.

یعنی غلّہ کو روک کر رکھنے والا ملعون ہے۔

اور تجارت میں یہی ہوتا ہے کہ فصل میں غلّہ خرید کر رکھا جاتا ہے، اور اس کو سال بھر تک روک روک کر بیچا جاتا ہے، اور روکنے پر لعنت آتی ہے۔

علما نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ یہ لعنت اُس احتکار (روکنے) پر ہے جس سے ضررِ عام ہو، مثلاً: کوئی بہت بڑا سوداگر ہے کہ اس کے روکنے سے غلّہ کا نرخ اتنا تیز ہوجائے گا کہ عام لوگوں کو اس کا تحمل نہ ہوسکے گا، یا کسی اور خاص وجہ سے یہ صورت پیدا ہوگئی ہو کہ عام ضرر ہونے لگا تو اس وقت میں غلّہ کا روکنا جائز نہیں۔

سو فی زمانہ بوجۂ ریل اور تار وغیرہ اسبابِ ترقیِ تجارت عام ہونے کے ایسا ہونا عادتاً ناممکن ہے کہ کسی کے روکنے سے ایسا اثر پڑے، تو ایسے موقع کے لیے یہ حکم بھی نہیں ہے، اس کا مطلب بیان فرمانے کے لیے علما کے پاس دلائل ہیں جو اپنے موقع پر مذکور ہیں۔ مسلمانوں نے بلا تحقیق غلّہ کی تجارت کو چھوڑ دیا، پھر اس سے خیال باندھ لیا کہ شریعت میں تنگی ہے۔ اسی طرح بہت سے مسائل غلط مشہور ہیں۔

....

اس موضوع پر حضرت مصنف مدظلہ کا ایک رسالہ ''اغلاط العوام'' ہے اس کو دیکھ لینا چاہیے۔ نیز ایک کتاب مسمی ''تطھیر الأموال'' مصنفہ مولانا نائب صاحب لکھنوی قابلِ ملاحظہ ہے۔[1]

اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانے میں بھی لوگ شریعت پر عمل کرتے ہیں، ان کو اتنی تنگی پیش نہیں آتی جتنی کا خیال ہے، اور جو برکات حق تعالیٰ کی طرف سے ان دین داروں کے واسطے از غیب پیدا ہوتی ہے وہ الگ رہیں، مثلاً: ایک سوداگرِ اسلحہ نہایت دین دار تھے، اور حرام وحلال کا بشدت اہتمام رکھتے تھے، اور زکوٰۃ باقاعدہ نکالتے تھے، ظاہراً ان کا بہت روپیہ نکلتا تھا، اور ناجائز معاملات نہ کرنے کی وجہ سے آمدنی کم ہوتی تھی، مگر قدرتِ خدا کہ جنگِ عظیم کے زمانے میں کارتوسوں کا نرخ بجائے سات روپے سینکڑہ کے تیس روپے سینکڑہ تک چڑھ گیا۔ ان کے اسٹاک میں نو لاکھ کارتوس تھے، ان میں لاکھوں روپے کی بچت ہوئی، سچ ہے:

﴿وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ۝﴾[2]

ترجمہ: جو تم سودی معاملات کرتے ہو کہ اموال میں ترقی ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ترقی نہیں ہوتی (یعنی حق تعالیٰ اس کو ترقی کا ذریعہ نہیں بناتے، لہٰذا یہ سبب غیر مؤثر رہتا ہے) اور جو تم زکوٰۃ دیتے ہو کہ جس سے حق تعالیٰ کی خوش نودی کی نیت ہے (یعنی خالصاً لوجہ اللہ ہو) تو یہ زکوٰۃ دینے والے بدرجہا زیادہ پانے والے ہیں۔

اور سچ ہے: **ما نقصت صدقة من مال.**

یعنی خیرات سے کبھی مال نہیں گھٹتا۔

الحاصل یہ شبہ کہ ''زمانے کے بدلنے سے احکام بدلنے چاہییں'' اور ''شرعی احکام میں تنگی ہے'' مرتفع ہو گیا۔

---

[1] البتہ اس میں بعض مسائل قابلِ تحقیق مکرر ہیں۔ [2] الروم: ۳۹

چھٹی غلطی احکام کے متعلّق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ

• وہ احکام کے عللِ غائیہ اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود وعدم پر احکام کے وجود وعدم کو دائر سمجھتے ہیں، اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکامِ منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔

ایک اور چھٹی غلطی کا بیان

• چھٹی غلطی احکامِ نبوت کے متعلّق یہ ہے کہ ''احکام کی بنا مصلحتوں پر سمجھی جاتی ہے''۔

اوران مصلحتوں سے مراد خودتراشیدہ مصلحتیں ہیں، یعنی جو اپنی سمجھ میں آئیں، بلکہ جن کو زبردستی اپنے دماغ میں جگہ دی گئی، کسی کی تقلید بے جا سے یا خواہشِ نفسانی سے۔ اس پر مضامین لکھے جاتے ہیں، اور لیکچر دیے جاتے ہیں، اور اس کو دین کی بڑی خیر خواہی سمجھا جاتا ہے، اور اس کا ثبوت قرآن وحدیث سے اور آثارِ سلف سے دیا جاتا ہے۔

مثلاً: قرآن میں جابجا آیا ہے: ﴿وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝﴾[1] ﴿وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝﴾[2] اور فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ مشہور جملہ ہے، یعنی حکیم کا فعل مصلحت سے خالی نہیں ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اور حکم مصلحت سے خالی نہیں ہوسکتا۔ یہ ایسی بات ہے کہ عوام وخواص، اور جاہل وعالم، اور بے دین اور دین دار، بلکہ مسلم اور غیر مسلم سب کے نزدیک مُسَلَّم ہے، سوائے دہریوں کے کوئی ایک آدمی بھی ایسا نہیں نکلے گا جو اس کا مقر نہ ہو۔

اور حدیثوں میں بھی یہ مضمون اس کثرت سے موجود ہے کہ بیان کا محتاج نہیں، ایک حدیث میں حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ ''میں تمہارے لیے مثل باپ کے ہوں''۔ ظاہر ہے کہ باپ اولاد کو کبھی ایسا حکم نہیں دے سکتا جو اس کے لیے مفید نہ ہو۔ اور اس مضمون پر دلائلِ عقلیہ تو اس قدر قائم کیے جاتے ہیں کہ ان کا بیان بہت طول چاہتا ہے۔

---

[1] سورۃ النساء: ۲٦ [2] سورۃ النساء: ۱۷

چناں چہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ انھوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیف محض سمجھ کر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیبِ اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اڑا دی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔

خلاصہ ان کا یہ ہے کہ

• اللہ تعالیٰ رحیم وکریم ہیں، بندوں کو تنگ کرنے سے اور تکلیف دینے سے اس کو کیا حاصل ہوسکتا ہے؟ اس نے کچھ احکام نازل ضرور فرمائے ہیں، مگر ان سے صرف یہ غرض ہے کہ بندے ست نہ ہو جاویں، کاہلی بری عادت ہے۔ کاہل آدمی کسی قسم کی ترقی نہیں کر سکتا، اس کو دور کرنے کے لیے کچھ مشاغل تجویز فرمائے ہیں، جب ان کی عادت رہے گی تو چستی وچالاکی پیدا ہوگی، اور ہر قسم کی نگرانی کی عادت ہوگی۔ مثلاً: نماز، کہ اس کی بدولت صفائی رہتی ہے، سویرے اٹھنے کے وقت کی پابندی کی عادت پڑتی ہے۔ اور مثلاً: زکوۃ، اس سے سالانہ آمد وخرچ کی نگرانی ہوتی ہے۔ اور مثلاً: روزے سے حفظِ صحت اور تنقیہ بدن ہوتا ہے۔ اور حج سے سفرِ ہائے دور دراز کی عادت پڑتی ہے۔ ان سب کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی ہر قسم کی ترقی کر سکتا ہے۔

ان مضامین پر آج کل کے مسلمان لیڈر بڑی بڑی تقریریں اور تحریریں کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ ہم نے حقیقت اسلام کی سمجھ لی، اور ہم بڑے پکے مسلمان ہیں۔ عوام ان تقریروں اور تحریروں سے بڑے متاثر ہوتے ہیں، اور حتی کہ بعض دفعہ پرانے طریق کے علمائے اسلام پر ان کو ترجیح دیتے ہیں۔

• ظاہراً یہ تقریریں اور تحریریں بہت خوش کن ہوتی ہیں، مگر نظرِ حقیقت سے دیکھیے تو ان میں دھوکہ ثابت ہوگا، وہ یہ کہ ان مصالح کو احکام کے لیے عللِ غائیہ سمجھا۔ ''علتِ غائی'' اور چیز ہے اور ''مصلحت'' اور چیز، یہ دونوں لفظ عربی ہیں، اور بکثرت بولے جاتے ہیں، مگر ہمارے مخاطبین کو عربی سے اتنا بعد ہو گیا ہے کہ ایسے الفاظ کے ترجمہ سے بھی کم اصحاب واقف ملتے ہیں،

....

لہٰذا مناسب ہے کہ ہم اول ''علتِ غائی'' اور ''مصلحت'' کی حقیقت اور دونوں میں فرق کو بیان کر دیں، پھر اس دھوکے کو بیان کریں:

۱-''علت'' کا ترجمہ سبب ۲-اور ''غایت'' کا ترجمہ غرض ہے۔

تو ''علتِ غائی'' کے معنی ہوئے وہ سبب کام کا جو اس کام کی غرض ہو، اور ''مصلحت'' کا ترجمہ فائدہ۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ علتِ غائی پر بنا ہوتی ہے کام کی، حتیٰ کہ اگر وہ فوت ہو جائے تو وہ کام لغو اور بے کار ہو جائے گا، اور مصلحت پر بنا کام کی نہیں ہوتی، صرف ایک امرِ زائد ہوتا ہے جو تبعاً حاصل ہوتا ہے، اس پر بنائے کار نہیں ہوتی۔ اگر وہ حاصل ہو فبہا، ورنہ کام بند نہیں کیا جاتا۔

• اس کی توضیح اس مثال سے ہو سکتی ہے کہ ایک بڑا سوداگر میرٹھ سے دہلی مال خریدنے کے لیے چلا۔ اس سفر کی علتِ غائی مال کی خریداری ہے، کہ اس پر بنائے کار ہے۔ اگر یہ نہ ہوتی تو یہ شخص سفر نہ کرتا، یا سفر میں اس کو معلوم ہو جائے کہ یہ غرض حاصل نہ ہو گی، مثلاً: خبر مل گئی کہ وہ مال اس وقت دہلی میں موجود نہیں ہے، تب بھی وہ سفر کو قطع کر دے گا۔ اور اس سفر کی منفعت اور مصلحت مثلاً یہ ہے کہ سفر سے تفریحِ طبع ہو گی، اچھے اچھے سبزہ زار پیشِ نظر ہوں گے، طرح طرح کے لوگوں سے ملاقات ہو گی۔ یہ ایسی باتیں ہیں جن پر بنائے کار نہیں ہے، اگر حاصل ہو ویں تو ہم خُرما و ہم ثواب، اور نہ حاصل ہوئیں تو ان کی پروا نہیں کی جا سکتی، بلکہ اگر معلوم ہو کہ ان میں سے ایک چیز بھی اس سفر میں حاصل نہ ہو گی، بلکہ ان کے اضداد پیش آئیں گی، اور طرح طرح کی مصیبتیں اٹھانی پڑیں گی تب بھی سوداگر سفر بند نہ کرے گا۔

یہ ماہیت اور حقیقت ہوئی علتِ غائی اور مصلحت کی، اور دونوں میں فرق معلوم ہو گیا۔

• اب اس مثال کو اچھی طرح سمجھ کر پیشِ نظر رکھیے اور ان دونوں کا حکم معلوم کیجیے:

-وہ یہ ہے کہ کسی ادنیٰ سے فاعل کے کام میں بھی دوسرے شخص کو خواہ وہ اس سے بڑا ہو یا اس کے برابر کا ہو علتِ غائی تجویز کرنا صحیح نہیں، وہ یقین کے ساتھ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس

....

فاعل کے فعل کی ایسی غرض جس پر بنائے کار ہو، یہی ہے، تاوقتیکہ اس فاعل ہی کی طرف سے بیان نہ ہو۔ اگر کسی قرینۂ قویہ کی وجہ سے بھی تجویز کی جاوے گی تو ظن وگمان ہی کے مرتبہ میں رہے گی، کوئی حکم اس پر مرتب نہیں کیا جاسکتا۔

اس صورت میں اگر وہ فاعل خود تصریح کے ساتھ کہے کہ میری غرض یہ نہیں ہے، تو اس کے مقابلے میں دوسرے کی بات قابلِ سماعت نہ ہوگی، بلکہ اگر قرائنِ قویہ سے مثلاً: اس کے دیگر اقوال وافعال سے ثابت ہوتا ہو کہ یہ غرض اس کی نہیں ہوسکتی تب بھی اس کو علتِ غائی کہے جانا زبردستی کہا جائے گا۔ مثلاً: مثالِ مذکور میں کوئی تجویز کرے کہ اس سوداگر کی غرض اور علتِ غائی اس سفر سے یہ ہے کہ دہلی جاکر پاخانہ کمانے کا کام کیا کرے، تو یہ اگرچہ فی نفسہ ممکن ہے، مگر اس سوداگر کے حالات اور وضع قطع اس کے خلاف ہیں، لہٰذا قابلِ تسلیم نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے۔

- اور مصلحت کا حکم یہ ہے کہ کسی دوسرے کے کام میں مصلحت کا سمجھ لینا ممکن ہے، مگر یقین کے ساتھ مصلحت کے بارے میں بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اسی مصلحت کو پیشِ نظر رکھ کر فاعل نے یہ فعل کیا ہے، لیکن چوں کہ بنائے کار اس پر نہیں ہے، اس لیے جو کچھ مصلحت کسی کی سمجھ میں آوے اس کی مزاحمت کی ضرورت نہیں، یوں کہیں گے کہ ہماری نظر میں یہ مصلحت آئی، ممکن ہے کہ فاعل کے ذہن میں کوئی اس سے بھی زیادہ مصلحت ہو۔ اور اگر فاعل ہی اس مصلحت کو بیان کردے اور اس پر حصر کردے تو دوسرے کو اور کوئی مصلحت تجویز کرنے کا حق تو نہیں، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مصلحت تک نظر فاعل کی نہیں پہنچی، یہ اتفاقیہ حاصل ہوگئی۔

- اب سنیے کہ جب ادنی سے فاعل کے کسی کام میں بھی کسی دوسرے کو جو اس کے برابر کا ہو، یا رتبے میں بڑا ہو علتِ غائی تجویز کرنے کا حق نہیں، تو چھوٹے کو بڑے کے کام میں اس تجویز کا حق کیسے ہوسکتا ہے؟ جاہل، عالم کے مقابلے میں اور محکوم، حاکم کے مقابلے میں چھوٹا ہے۔ جاہل کا کیا منہ ہے کہ عالم کے کسی فعل میں اور محکوم کا کیا منہ ہے کہ حاکم کے کسی فعل میں علتِ غائی تجویز کرے؟

جب انسانوں میں آپس میں یہ معاملہ ہے تو بندہ اور خدا میں کیا معاملہ ہونا چاہیے؟ بندہ عاجزِ مطلق، مملوکِ مطلق، مقدورِ مطلق، جاہلِ مطلق، اللہ تعالیٰ مختارِ مطلق، مالکِ مطلق، قادرِ مطلق اور علیمِ مطلق۔ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کون سی عقل جائز رکھتی ہے کہ اس حالت میں بندہ اپنی طرف سے حق تعالیٰ کے کسی فعل کی علتِ غائی تجویز کرے، اور اس پر ایسا اطمینان کرلے کہ وجوداً وعدماً حق تعالیٰ کی کسی حکم کی اس پر بنا کرے۔ العیاذ ثم العیاذ!

سچ یہ ہے کہ بندے کا ایسا کرنا نہ صرف چھوٹا منہ بڑی بات ہے، بلکہ حدِ بندگی سے خارج ہوکر الوہیت کا دعویٰ کرنا ہے، جس کو کوئی بھی جائز نہیں رکھ سکتا، اور مسلمانوں کو تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ صرف عبودیت والوہیت ہی کا حق نہیں، بلکہ محبّت اور محبوبیت کا ہی تعلّق ہے، ایسا کہ کسی دوسرے سے نہیں ہوسکتا:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّتَّخِذُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْدَادًا يُّحِبُّوْنَهُمْ كَحُبِّ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ۝﴾[1]

یعنی بعض آدمی ایسے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ تجویز کرتے ہیں اور ان سے ایسی محبت رکھتے ہیں جیسی خدا تعالیٰ سے رکھنی چاہیے، اور اہلِ ایمان اس سے زیادہ ہیں حق تعالیٰ کی محبت میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ مومن کو حق تعالیٰ سے ایسی محبّت ہونی چاہیے کہ کسی اہلِ باطل کو اپنے معبود سے نہ ہو، ہم دیگر اقوام کو دیکھتے ہیں کہ اپنے امورِ مذہبی کے بجالانے میں کچھ تأمل نہیں کرتے، حالاں کہ وہ محض لغو ہوتے ہیں، اور ان کا لغو ہونا ان کے ذہن میں بھی ہوتا ہے، مگر یہ کہہ کر دل کو سمجھا لیتے ہیں کہ رسومِ مذہبی ہیں، ان کا سمجھ میں آنا ضروری نہیں، تو مسلمانوں کو اس سے بھی زیادہ اوامرِ الٰہی کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا چاہیے، حالاں کہ وہ اوامر بھی ایسے ثابت ہوئے پر حکمت ہیں جن پر غیر قومیں رشک کرتی ہیں، مثلاً: گاندھی مسلمانوں کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے دیکھ کر کہتا ہے کہ کاش! ہندو بھی مل کر عبادت کیا کریں۔

[1] البقرۃ: ۱۶۵

....

جب کہ حق تعالیٰ نے مومن کی صفت یہ بیان فرمائی کہ اس کو حق تعالیٰ سے سب سے زیادہ محبّت ہو، تو محبّ کا ایسے محبوب کے احکام میں تأمل کرنا ہی صحیح نہیں، چہ جائے کہ ان کی علتِ غائی اپنی طرف سے تراشنا، اور وہ بھی ایسی کہ اس کے احکام سے تصادم رکھتی ہے، یہ بے باکی دعوائے اسلام کے ساتھ کیسے جمع ہوسکتی ہے؟ ہمارے بھائی اسی غلطی میں مبتلا ہیں کہ انھوں نے ہر حکمِ شرعی کی ایک علتِ غائی تجویز کر رکھی ہے، مثلاً: وضو کی علتِ غائی صفائی ستھرائی، اور نماز کی تہذیبِ اخلاق، اور روزے کی تنقیۂ بدن، اور زکوٰۃ کی قومی خدمات، اور حج کی جفاکشی اور سیاحت اور دنیا کے مسلمانوں کا میل جول تجویز کی ہے۔

تقریرِ سابق سے ثابت ہو چکا ہے کہ کسی کا کسی دوسرے کے کام کی علتِ غائی بلا اس کے بیان کے تجویز کردہ صحیح نہیں، چہ جائے کہ مسلمان محبّ بندہ خدائے محبوب عز اسمہ کے اوامر کی علتِ غائی بلا اس طرف کے بیان کے تجویز کرے، کہ یہ کس قدر جرأت و بے باکی، بلکہ اسلام کے خلاف ہے۔

• اگر ان منافع کو مصالح کے درجے میں رکھتے تب تو مضائقہ نہ تھا، یعنی اصل حکم کو اس پر موقوف نہ رکھتے، اصل حکم کی علت تو صرف امرِ الٰہی کو کہتے، اور اس پر پکے ہوتے کہ ہم امتثال کریں گے، اس کی کوئی وجہ ہو نہ ہو، اور چاہے اس میں ہمارا نفع ہو یا نقصان، اور جب امتثالِ امر کرتے تو اس میں یہ مصالح پاتے تو دل سے شکر کرتے اور ممنون ہوتے کہ اوامرِ الٰہی ایسے ہیں کہ ہماری سمجھ کے موافق بھی مصالح ان میں بھری ہوئی ہیں، یہی طریقہ سنت کا تھا۔

مگر ہمارے بھائیوں کا طرزِ عمل اس کے خلاف ہے کہ ان مصالح کو عللِ غائیہ کے مرتبے تک پہنچا دیا، حتیٰ کہ اگر وضو کیا ہے، مگر ایک سیکنڈ کو سو گئے تو ظاہراً ستھرائی میں کوئی فرق نہیں آیا، لہٰذا دوبارہ وضو کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، اور بے وضو نماز پڑھ لی، یا اپنے نزدیک تہذیبِ اخلاق رکھتے ہیں تو نماز کی پروا نہیں، اور اگر کسی نے مسہل وغیرہ سے تنقیۂ بدن کر لیا ہے تو روزہ نہ رکھا، اور اگر کالجوں، شفاخانوں وغیرہ قومی کاموں میں چندے دیتے ہیں تو زکوٰۃ کی

ضرورت نہیں، یا اٹلی اور فرانس اور لندن وغیرہ کی سیاحت کر آئے ہیں توحج کی حاجت نہیں ہے۔ تعلیم یافتوں میں بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ بات بہانے انگلینڈ اور امریکہ جاتے رہے، مگر حج کبھی نہیں کیا، حتی کہ مر گئے۔ إنا للّٰه وإنا إليه راجعون.

اوامر الٰہی کے ساتھ بھی یہی طرزِ عمل ہے، مثلاً: کہا جاتا ہے کہ سود کو زمانۂ رسالت میں بے شک منع کیا گیا، مگر اس کی وجہ جس کو علتِ غائی کہا جائے یہ تھی کہ مسلمانوں کو تموّل کی ضرورت نہ تھی، سادی زندگی کے عادی تھے، اور اب کوئی کام بلا روپیہ کے نہیں چلتا، لہٰذا تموّل کی تدابیر کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور تصویر کو اس وجہ سے منع کیا گیا تھا کہ زمانۂ جاہلیت قریب تھا، لوگ بت پرستی کے عادی تھے، اگر تصویر کی اجازت دی جاتی تو بت پرستی کی عادت نہ چھوٹتی، اور اب زمانہ روشنی اور علم کا ہے، اب یہ احتمال نہیں کہ مسلمان بت پرستی کرنے لگیں گے، لہٰذا ایسے فن کو جو دنیا کے نزدیک بڑا کمال ہے، کیوں چھوڑ دیا جائے؟

اس قسم کی تقریریں ہر حکمِ شرعی میں کر کے ساری شریعت کو درہم برہم کر دیا، امرِ شرعی کے متعلق جو فوائد (مصالح) لیڈر لوگ بیان کرتے ہیں عوام اس پر غش ہوتے ہیں، اور جب وہ اس کے ثبوت میں کہتے ہیں کہ علمائے سلف نے یہی مصالح بیان کی ہیں تو عوام سمجھتے ہیں کہ یہ لیڈر ہی حق پر ہیں، اور علمائے حقانی سے بدظن ہونے لگتے ہیں، اور ممنوعات (سود اور تصویر وغیرہ) کے ارتکاب کی جو ضرورتیں ظاہر کرتے ہیں اس میں عوام لاجواب ہو جاتے ہیں، پھر لیڈر لوگ اس کے ثبوت میں بھی علمائے سلف کے بعض فتاوی پیش کرتے ہیں جن میں عمومِ بلوی کی وجہ سے گنجائش دیکھی گئی ہے، اور کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے علما مسجد کے گنبد میں بیٹھے رہتے ہیں، ضرورتِ زمانہ کی ان کو کچھ خبر نہیں ہوتی، ورنہ وہ بھی مسائلِ حاضرہ میں گنجائش دیتے۔

یہ تقریریں کس قدر خوش کن ہیں! عوام تو کیا بہت سے خواص بھی ان سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ بہت سے علما نے سود اور تصویر میں گنجائش نکالی ہے۔

اور اسی طرح نواہی میں مثلِ سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں۔

ہماری گذشتہ تقریر سے سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ اس میں ایک چور ہے، وہ یہ کہ ان مصالح کو جو احکام کے اندر سمجھ میں آ جائیں علتِ غائی کے مرتبے تک پہنچایا گیا ہے، حالاں کہ علتِ غائی کا حکم یہ ہے کہ کسی فاعل کے فعل میں اس کا تجویز کرنا بلا بیانِ فاعل کے درست نہیں۔

جیسا کہ مثالِ مذکور میں سوداگر کے متعلق کوئی کہنے لگے کہ یہ دہلی پاخانہ کمانے کا کام کرنے کے لیے جا رہا ہے، یا ریل کی سیر کرنے کے لیے، یا شکار کھیلنے کو جا رہا ہے کہ یہ حکم محض بے جا ہے، خصوصاً اس صورت میں کہ وہ سوداگر خود کہتا ہو کہ میرے اس سفر کی غرض کسی کو معلوم نہیں، پھر یہ کس طرح درست ہوگا کہ خدائے تعالیٰ کے احکام میں غایات تجویز کی جاویں، اگر چہ لیڈر لوگ ان کو مصالح اور فوائد کی صورت میں لیکچروں میں بیان کرتے ہیں جس سے سننے والے متاثر ہوتے ہیں، مگر حقیقتِ حال یہی ہے کہ ان پر مدارِ احکام کا سمجھتے ہیں، اسی واسطے ان فوائد کے حصول کی صورت میں اس حکم کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

اور علمائے سلف کی تقلید کا دعویٰ بھی دھوکہ ہے

علمائے سلف نے ان فوائد کو امرِ زائد کے درجہ میں رکھا ہے جس کو "مصلحت" کہتے ہیں، نہ کہ غایت کے درجے میں۔ دیکھو! ایک وقت میں حضور ﷺ نے **دبّاء** اور **حنتم** (یعنی کدو کی تونبی میں اور لاکھ کے روغن کیے ہوئے برتن) میں کھانے پینے کی چیز بنانے سے منع فرمایا ہے، تو کسی نے یہ نہیں پوچھا کہ اس کی وجہ کیا ہے؟ سب نے بتعمیلِ ارشاد ایک دم دونوں چیزوں کے استعمال کو چھوڑ دیا اور حرامِ قطعی سمجھنے لگے۔ چند ہی روز کے بعد حضور ﷺ نے خود فرمایا:

كنتُ نهيتكم عن الظروف، وإن ظرفا لا يحل شيئاً ولا يحرّمه، وكل مُسكِر حرام.

....

یعنی میں نے تم کو بعض برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا، کوئی برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا، ہاں! نشہ والی چیز سب حرام ہیں۔

یہ واقعہ شراب کی حرمت کے وقت کا ہے، ان برتنوں میں لوگ شراب بنایا کرتے تھے، ان کے نجس ہونے کی وجہ سے حضور ﷺ نے منع فرمایا، جب ان کا استعمال متروک ہوگیا تب حضور ﷺ نے اجازت دے دی، اب حضور ﷺ کے بیان سے معلوم ہوا کہ علتِ غائی ممانعت کی یہ تھی، اب صحابہ نے اسی قسم کے نئے برتنوں کو یا استعمالی کو پاک کر کے استعمال کرنا شروع کردیا۔

ایک روایت میں اسی ممانعت کے ایک وقت کا ایک قصہ آیا ہے کہ حضور ﷺ ایک سفر میں ایک قوم پر گزرے، وہاں کچھ غل شور سنا، دریافت فرمایا: ''یہ شور کیسا ہے؟'' عرض کیا گیا کہ یہ لوگ نبیذ (کھجوریں بھگوئی ہوئی) پیتے ہیں، اس سے نشہ ہوگیا ہے، اس سے بک جھک رہے ہیں۔ حضور ﷺ نے ان کو بلا کر پوچھا: ''نبیذ کس برتن میں بناتے ہو؟'' عرض کیا: نقیر میں اور کدو میں، اس کے سوا اور برتن ہمارے پاس نہیں ہیں۔ (نقیر کھجور کے ٹہنہ کا کھدا ہوا برتن ہے) فرمایا: ''ان برتنوں کا نبیذ مت پیو، بس وہ نبیذ پیو جو مشکیزے میں رکھا گیا ہو''۔ مطلب یہ ہے کہ ان برتنوں کو استعمال مت کرو۔ پانی کے مشکیزے گھروں میں ہوتے ہی ہیں، نبیذ اس میں بنالیا کرو۔ انھوں نے نبیذ ہی پینا چھوڑ دیا۔

چند روز کے بعد پھر حضور ﷺ سفر سے واپسی میں اس قوم پر گزرے تو دیکھا ان میں عام بیماری پھیلی ہوئی ہے، اور سب کے سب زرد پڑ گئے ہیں۔ فرمایا: ''کیا بات ہے کہ تم ہلاک ہوئے جاتے ہو؟'' عرض کیا: یا نبی اللہ! ہماری زمین میں بیماری بہت ہوتی ہے، اور حضور ﷺ نے برتنوں کا نبیذ حرام کردیا۔ مطلب یہ ہے کہ نبیذ سے ہمارے تندرستی رہتی تھی، وہ ترک کردیا گیا ہے۔ فرمایا: ''اب اجازت ہے، نبیذ پیو (یعنی ان ہی برتنوں میں) اور یاد رکھو کہ نشہ حرام ہے''۔

....

اس قصے سے ہمارے لیڈر صاحبان معلوم کریں کہ سلف کا معمول کیا تھا؟ علتِ غائی کا نکالنا یا تعمیلِ حکم، اس قوم کے ایک فرد کو بھی یہ خیال نہیں گزرا کہ اس ممانعت کی کوئی علت ہے۔ سمجھ میں آیا تو یہ کہ مطلقاً نبیذ ہی کو چھوڑ دو، اور بیمار ہوئے اور تندرستی سے گئے، مگر یہ ہمت نہ ہوئی کہ نبیذ پی لیں، حالاں کہ حضور ﷺ نے مشکیزے میں رکھے ہوئے نبیذ کی اجازت بھی دے دی تھی، مگر خوف وہ چیز ہے کہ دودھ کا جلا ہوا چھاچھ میں بھی پھونک مارنے لگتا ہے۔ جب حضور ﷺ نے خود بیان فرما دیا کہ منع کی علتِ غائی نشہ سے بچانا ہے تو اس کو مان لیا۔

اور سونے اور ریشم کو حضور ﷺ نے مسلمان مردوں کے لیے حرام فرمایا، پھر اس حکم کو نہ منسوخ کیا، نہ اس کی کوئی وجہ بیان فرمائی، لہٰذا کسی نے آج تک اس کے لیے علتِ غائی نہیں نکالی، تمام سلف نے بلا چون و چرا اس کو سر آنکھوں پر رکھا، اور سونے اور ریشم کے پہننے کو مردوں کے لیے حرام کہتے ہیں۔ افسوس ہے کہ لیڈر صاحبان علمِ دین حاصل نہیں کرتے، تا کہ ان کو معلوم ہو کہ عمومِ بلویٰ کی وجہ سے کہاں گنجائش دی جاتی ہے؟ اور اس کے لیے کچھ شرائط ہیں یا نہیں؟

یاد رکھنا چاہیے کہ عمومِ بلویٰ کی وجہ سے محرماتِ شرعی حلال نہیں ہوتے، بلکہ صرف ان احکام میں جن میں دلائل کی رو سے اختلاف ہو سکتا ہے گنجائش دی جاتی ہے، جیسے: کنوئیں کے متعلق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فتویٰ ہے کہ ایک قطرہ پیشاب پڑ جانے سے کل پانی نجس ہو جاتا ہے، اور امام مالک صاحب رحمہ اللہ کنوئیں کو بہتے پانی کے حکم میں فرماتے ہیں۔ صرف فرق اتنا ہے کہ جاری چشمہ کا پانی سطح کے اوپر ایک سمت سے دوسری سمت کو چلتا ہے، اور کنوئیں کا پانی نیچے سے اوپر کو ابلتا ہے، حرکت دونوں میں ہے۔

آج کل بوجہ جہالت اور ہندوؤں کے اختلاط کے، احتیاط نہیں ہو سکتی، لوگ کنوؤں پر نہاتے ہیں، نجس لوٹے ڈالتے ہیں جس کا انسداد نا ممکن ہے، اس وجہ سے امام مالک صاحب کے مذاہب پر فتویٰ دیا جاتا ہے، یہ سخت غلطی اور جہالت ہے کہ عمومِ بلویٰ کے وقت محرمات کی پروا نہ کی جائے، یہ کسی کا فتویٰ نہیں ہے، نہ ہو سکتا ہے۔

....

اگر محرمات پر عمومِ بلوی کا اثر ہوسکتا ہے تو کل کو کوئی کہہ دے گا کہ نفسِ مذہب پر بھی اثر پڑنا چاہیے۔ مسلمانوں پر بہت سے مواقع ایسے آئے ہیں کہ کفار نے طرح طرح کی تنگی میں ڈالا اور تبدیلِ مذہب پر مجبور کیا، یا دجال کے وقت میں ایسی تنگی ہوگی کہ الامان والحفیظ!۔ شاید ہمارے لیڈر صاحبان ترکِ مذہب کا بھی فتوی دے دیں۔ سمجھ میں آگیا ہوگا کہ ان حضرات کا علمائے سلف کی تقلید کا دعوی کرنا محض غلط ہے اور جہالت ہے:

کارِ پاکاں را قیاس از خود مگیر　　　گرچہ ماند در نوشتن شیر وشیر
شیر آں باشد کہ مردم را درد　　　شِیر آں باشد کہ مردم او را خورد

لیڈر لوگ اتنا علم نہیں رکھتے کہ علمائے سلف کے اور اپنے فعل میں فرق سمجھ سکیں، بلکہ ہمارا خیال اگر غلطی نہ کرتا ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ بہت سے لیڈر صاحبان عمومِ بلوی کے لفظی معنی بھی نہ جانتے ہوں گے، پھر ایسی حالت میں علمائے سلف کی ہمسری کا دعوی کرنا کس طرح درست ہوگا؟ آپ نے سنا اور دیکھا ہوگا کہ کسی نے قتل کیا، مگر اس کو جج نے اشتعالِ طبع میں داخل کرکے صاف چھوڑ دیا۔ اس سے کوئی جاہل حاکم اخذ کرے کہ اشتعالِ طبع ایسی چیز ہے کہ اس سے تمام جرائم معاف ہوجاتے ہیں، حتی کہ قتل بھی، اور ہر قسم کے مجرم کو چھوڑنے لگے، کیوں کہ جرم بلا غصّہ (اشتعالِ طبع) کے نہیں ہوتا، اور ثبوت میں وہ جج کی نظیر پیش کرے، تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ کہاں تک صحیح ہے، اور لیڈر صاحبان اس کی نسبت کیا خیال رکھتے ہیں؟ ذرا غور سے دیکھیں کہ ان کی علمائے سلف کی تقلید کے دعوے میں اور اس جاہل حاکم کی جج کی تقلید میں کیا فرق ہے؟

- غرض محرماتِ شرعی میں عمومِ بلوی کی آڑ پکڑنا غلط ہے۔
- اور اوامرِ شرعی میں مصالح پر بنا رکھنا غلط ہے۔

نہ یہ علمائے سلف کا فعل تھا، نہ شرعاً وعقلاً جائز ہے، اور جیسا کہ اس جاہل حاکم کی اس عبارت سے تمام قانون درہم برہم ہوتا ہے، اسی طرح لیڈران کی اس جہالت سے تمام دین درہم برہم ہو جاتا ہے۔ شریعت میں اس کو "الحاد" کہتے ہیں، جس کی نسبت قرآن شریف میں ہے:

....

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا اَفَمَنْ يُّلْقٰى فِى النَّارِ خَيْرٌ اَمْ مَّنْ يَّاْتِيْٓ اٰمِنًا يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾[1]

ترجمہ: بے شک جو لوگ ہماری آیتوں میں (شرعی دلیلوں میں) الحاد (توڑ مروڑ) کرتے ہیں وہ ہم سے پوشیدہ نہیں۔ کیا جو شخص دوزخ میں ڈالا جائے اچھا ہے یا وہ جو امن وامان کے ساتھ آئے قیامت کے دن؟

حیرت کی بات ہے کہ جو لوگ احکامِ شرعی میں اغراض اختراع کرتے ہیں باوجود تعلیم یافتہ کہلانے کے، یہ بھی نہیں سمجھتے کہ یہ کہنا کہ اس حکم کی علتِ غائی یہ ہے یہ ایک دعوی ہے، اور ہر دعوے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ عدالت میں مقدمات بلا دلیل کے تو کیا سنے جاتے، اگر دلیل (ثبوت) کا کوئی جز بھی مشکوک ہو جاتا ہے تو استغاثہ خارج ہو جاتا ہے۔ جب دنیا کی ذرا ذرا سی بات کے لیے کافی ثبوت کی ضرورت مانی جاتی ہے تو نہ معلوم دین کے بارے میں بلا کافی ثبوت کے کسی بات کو مان لینے کی جرأت کس طرح کی جاتی ہے؟

دیکھیے! وضو کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے غرض صفائی ستھرائی ہے۔ یہ ایک دعوی ہے جس کے لیے دلیل ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہے، ممکن ہے اور بہت قرینِ قیاس ہے کہ اس سے غرض دربارِ الٰہی میں حاضری کے وقت دوسرے درباروں کی حاضری سے امتیاز کرنے کے لیے ان افعال کا حکم دیا گیا ہو۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ حکام کے سامنے جانے کے آداب اور ہیں اور وائسرائے کے سامنے جانے کے اور۔ دیگر حکامِ ملکی کا سلام اور ہے اور پولیس اور فوج کا سلام اور۔ اگر ان کے خلاف کیا جاتا ہے تو موجبِ عتاب ہوتا ہے۔ وردی ہر محکمہ کی جدا ہے، اس میں کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا کہ غرض تو کام سے ہے، وردی کیسی ہی پہن کر کام کیا جائے تو کیا حرج ہے؟ بڑے حکام کے ملازمین کی وردی قیمتی ہوتی ہے، حالاں کہ کام میں اس کو کچھ دخل نہیں، اظہارِ عظمت کے لیے قیمتی بنائی جاتی ہے، اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ

---

[1] فصلت: ۴۰

....

دربارِ الٰہی میں حاضری کے واسطے اظہارِ عظمت کے لیے قید لگادی گئی ہے کہ باقاعدہ وضو کیا جائے، ایک ایک رکنِ وضو کا پورے اہتمام کے ساتھ ادا کیا جائے، اگر ذرا سی ایڑی بھی خشک رہ گئی تو اس پر نکیر فرمائی گئی: وَيْلٌ لِلأعقَابِ مِنَ النَّار. (یعنی خرابی ہے ان ایڑیوں کے لیے جہنم سے) یعنی یہ ایڑی جہنم میں جائے گی۔ جو لوگ صرف ستھرائی کو علتِ غائی وضو کی تجویز کرتے ہیں ان سے پوچھا جاسکتا ہے کہ جب آپ صاف ستھرے ہوں تو بار بار وضو کی ضرورت ذرا سی ریح نکل جانے سے یا سو جانے سے نہ سہی، جب کبھی بھی وضو کیا جائے تو اس کے لیے شریعت خاص خاص ارکان کیوں تجویز کرتی ہے؟

مثلاً: فرائض وضو کے صرف چار ہیں: منہ دھونا، ہاتھ دھونا، مسح کرنا اور پیر دھونا، باقی اجزا وضو کے سنت یا مستحب ہیں۔ سب کو فرض یا سب کو سنت یا مستحب کیوں نہیں کہتے؟ علی ہذا نماز سے جب کہ غرض تہذیبِ اخلاق ہے تو یہ ہیئت کذائی کیوں ہے؟ قرأت، رکوع، قومہ، سجدہ، قعدہ ترتیب وار بتایا گیا ہے، کل نماز یا وضو کی تو علتِ غائی آپ نے نکال لی، لیکن اس عقدہ کو حل نہیں کیا کہ ہر جزو کو علتِ غائی میں کیا دخل ہے؟ اگر نماز کی ترتیب کو بدل دیا جائے، مثلاً: قعدہ پہلے کرلیا جائے، اور قرأت پیچھے تو تہذیبِ اخلاق کے حاصل ہونے میں کیا خلل ہوجاوے گا؟

اس کا جواب کچھ بھی نہیں ہوسکتا سوا اس کے کہ ہر ہر جزو کے مؤثر فی حصول التہذیب ہونے کا تو علم نہیں، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ نماز مجموع من حیث المجموع کو حصولِ تہذیب میں ضرور دخل ہے۔ اب ہم کہیں گے کہ جب آپ کو اجزا سے مؤثر ہونے کی کنہ نہ معلوم ہونے کا اعتراف ہے تو کل کی علتِ غائی نہ معلوم ہونے کا اعتراف کرنے سے کیا آپ کی شان گھٹ جائے گی؟ جب دس باتیں آپ کو معلوم نہیں تو گیارہویں اور سہی، کہیں نہ کہیں یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی کنہ معلوم نہیں، تو اگر تمام احکام کے متعلق مان لیا جائے کہ ان کی کنہ معلوم نہیں تو کیا بے جا ہوگا؟

(تنبیہ: اس سے مراد ہماری وہی ہے کہ یقین کے ساتھ علتِ غائی متعین کرلی جائے، ورنہ کسی منفعت کو مصلحت کے درجے میں رکھنے کا مضائقہ نہیں۔)

کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبُّدی ہوں، کہ ان کی اصلی غایت امتثالِ امر سے ابتلائے مکلّف ہو؟

• اللہ تعالیٰ کے بہت سے احکام کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ امرِ تعبّدی ہوں، یعنی اللہ تعالیٰ نے وہ حکم بندوں کو اس واسطے دیا ہے کہ اس کی تعمیل کر کے عملاً ثابت کر کے دکھائیں کہ وہ حق تعالیٰ کو مالکِ مطلق اور اپنے آپ کو بندہ مانتے ہیں، اور اس میں کسی حکم کی تخصیص نہیں کی جاسکتی، کیوں کہ تخصیص اگر ہوسکتی ہے تو حکم دینے والے کے بیان سے ہوسکتی ہے، اور وہ بیان ہے نہیں تو تخصیص بھی نہیں، لہٰذا ہر حکم میں احتمال ہے کہ یہ تعبدی ہو، اس میں سوائے امتحان کے دوسری علت تجویز کرنا بندے سے خدا بننا ہے، یہ کچھ تعجب کی اور فرضی بات نہیں ہے۔

اور تعبدی کی مثالیں بہت ہیں، مثلاً: قومِ طالوت کو نہر کا پانی پینے سے منع کیا گیا، حالاں کہ پیاس کا وقت تھا، اور یہ قوم جہاد کو جارہی تھی، ان کو صاف طور سے کہہ دیا گیا کہ ﴿اِنَّ اللّٰهَ مُبْتَلِيْكُمْ بِنَهَرٍ﴾[1] بعض نے پیا اور بعض نے نہیں، جن لوگوں نے خلافِ حکم پیا ان کے پیٹ پھول گئے اور استسقا ہوگیا، اور جنھوں نے نہیں پیا ان کی پیاس بجھ گئی۔ ہمارے مخاطبین اس امرِ الٰہی کی علتِ غائی تو تجویز کریں سوائے امتحان کے۔

یا قومِ ثمود کے قصے میں ہے کہ ان کو حکم ہوا کہ ایک دن کا پانی کنوئیں کا خود پییں، اور ایک دن کا اونٹنی کے واسطے چھوڑ دیں، اس کو انھوں نے نہ مانا اور ہلاک کر دیے گئے۔ اس حکم کی علت سوائے اس کے کچھ نہ تھی کہ وہ قوم عدولِ حکمی کرے اور عذاب میں مبتلا ہو، چناں چہ خود ہی فرمایا ہے:

﴿اِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ ۝﴾[2]

یعنی ہم ان کے سامنے اونٹنی کو بھیجنے والے ہیں ان کو امتحان میں ڈالنے کے لیے۔ اے پیغمبر! اس کا انتظار کیجیے اور ثابت قدم رہیے۔

---

[1] (یعنی حق تعالیٰ تمہارا امتحان لیں گے نہر پر، جو کوئی ایک چلو سے زیادہ پیے گا وہ ہماری جماعت میں سے نہ ہوگا۔

[2] القمر: ۲۷

....

یا اس امت پر یہ آیت اتری:

﴿اِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ﴾[1]

یعنی جو بات تمہارے دل میں ہوگی خواہ اس کو زبان سے کہو یا نہ کہو اس پر حق تعالیٰ حساب لیں گے۔

ایک قول پر مطلب یہ ہے کہ وسوسوں پر بھی گرفت ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہ بات کس قدر دشوار ہے؟ صحابہ سخت حیران ہوئے، اور اپنے مربی حضور رحمۃ للعالمین ﷺ سے عرض کیا کہ اس حکم کی تعمیل کیسے ہوگی؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ''دم مت مارو، اور بے چون و چرا امرِ الٰہی کو سر آنکھوں پر رکھو، اور سوائے سمعنا و أطعنا کے کچھ نہ کہو''، چناں چہ سب نے بطوعِ خاطر اس کو تسلیم کیا، اور متفق اللفظ سمعنا و أطعنا کہا، اس پر اس کے بعد کی آیتیں اتریں جن میں اس کی تحسین کی گئی:

﴿آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ﴾ الخ[2]

یعنی پیغمبر (ﷺ) اور اہلِ ایمان سب کے سب احکامِ الٰہی پر ایمان لائے، اور سب نے سمعنا و أطعنا کہا۔ اب وہ حکم رفع کیا جاتا ہے اور وعدہ کیا جاتا ہے کہ اب نہیں تکلیف دی جائے گی، مگر ایسی بات کی جو وسعت و طاقت میں ہو۔

اس سے ہمیشہ کے لیے سہولت ہوگئی، چناں چہ حدیث میں ہے:

رفع عن أمتي الخطأ والنسیان.

یعنی میری امت سے بھول چوک معاف کردی گئی۔

کوئی صاحب فرماویں کہ حکمِ اول کی غایت کیا تھی سوائے امتحان کے؟ اسی کو امرِ تعبدی کہتے ہیں۔ احکامِ الٰہی میں ایسی نظیریں بہت ہیں۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ ہر حکم میں یہ احتمال موجود ہے، تو جب تک کہ خود صاحبِ حکم یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے اظہار نہ ہو کہ اس حکم کی علت کچھ اور ہے، یہ احتمال باقی رہے گا۔

---

[1] البقرة: ۲۸٤ [2] البقرة: ۲۸۵

علاوہ اس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں؟ ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو ان احکام کے صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں۔

- اس احتمال کے ہوتے ہوئے بڑی جرأت کی بات ہے کہ اپنی طرف سے یقین کے ساتھ کوئی غرض (علتِ غائی) تجویز کرلی جائے۔

- اور علما نے جو بعض احکام کی اغراض تجویز کی ہیں اول تو انھوں نے یقین کے ساتھ دعویٰ نہیں کیا کہ یہی غرض ہے، بالفاظِ دیگر اس غرض کو مصلحت کے درجے میں رکھا ہے۔ دوسرے انھوں نے یہ جرأت بھی بعض ان دلائل شرعیہ کی وجہ سے کی ہے جس سے ان کو اس غرض سے اس حکم کے اندر ملحوظ ہونا ثابت ہوا، تو یہ اختراع اپنی طرف سے نہ ہوا، بلکہ صاحبِ حکم ہی کے اشارے سے ہوا، اس کے لیے علومِ شرعیہ پر تمام وکمال حاوی ہونا شرط ہے۔ ہمارے لیڈر صاحبان علومِ شرعیہ سے بالکل معرّا ہیں، اور جرأت علما سے بھی زیادہ کرنا چاہتے ہیں۔

- غرض ایک احتمال احکامِ الٰہی میں یہ ہوا کہ ممکن ہے کہ امرِ تعبدی ہو، اور اس کے علاوہ جو غرض کسی حکم میں تجویز کی جاتی ہے اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غرض ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ اس سے کوئی غرض ایسی ہو جس کا حاصل ہونا اس حکم کے بالکل اسی صورت سے ادا کرنے سے ہوسکتا ہو جس طرح شریعت نے بتلایا ہے، اس میں قیاس کو کچھ دخل نہ ہو؟

اس کو سن کر لوگ تعجب کریں گے، اور عجب نہیں کہ بعض لوگ کہہ اٹھیں کہ اسی کو لکیر کی فقیری کہتے ہیں۔ مگر حضرت حکیم الامت مدظلہ نے کیا ہی خوب نظیر اس کی دی ہے جس سے پوری تشفّی ہوجاتی ہے اور کچھ بھی خلجان باقی نہیں رہتا۔

بیان اس کا یہ ہے کہ

- جو دو چیزیں ایسی ہوں کہ ایک کے وجود کو دوسرے کے وجود میں دخل ہو، یعنی اس کے وجود کے بعد اِس کا وجود ہوتا ہو، تو اول کو "سبب" اور دوسری کو "مسبّب" کہتے ہیں۔ جیسے: دھوپ میں چلنے سے گرمی کا پیدا ہونا، کہ چلنے کو سبب اور گرمی کو مسبّب کہا جاوے گا۔

....

- دنیا عالَمِ اسباب ہے، انسان اسی کا عادی ہے کہ جس چیز کو موجود دیکھے اس کے لیے کوئی سبب تلاش کرتا ہے۔

- بسا اوقات ایک سبب کے مل جانے پر انسان کی تلاش ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس سبب کا سبب، پھر اس سبب السبب کا سبب تلاش کرتا ہے۔ بعض اوقات اس میں کامیابی ہوتی ہے اور سلسلۂ اسباب دور تک نکلتا چلا آتا ہے۔ اور بعض اوقات بہت جلد یہ سلسلہ ختم کردینا پڑتا ہے۔

- بہرحال ہر صورت میں سلسلے کے خاتمہ پر اپنے عجز کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، مگر انسان اپنی اسی عادت سے مجبور ہے، طبیعت تلاش سے سیر نہیں ہوتی، لیکن کیا کرے آگے کو راہ بھی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ کہہ کہ آخر میں دل کو سمجھا لیتا ہے کہ:

"اس میں اثر یہی ہے کہ اس کے بعد اس کے مسبب کا وجود ہوتا ہے"۔

- جن کو حق تعالیٰ نے نورِ عرفان دیا ہے، وہ اگرچہ اس نظر سے کہ دنیا عالَمِ اسباب ہے سبب سے غافل نہیں رہتے، اور جہاں تک بھی سلسلۂ اسباب نظر کے سامنے آجائے اس کو سبب کے درجے میں رکھتے ہیں، لیکن اس سلسلے کی ہر کڑی پر اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہیں، اور کہیں سبب مسبب میں ذاتی تعلق نہیں مانتے، بلکہ کسی فاعل کے پیدا کردینے سے اس تعلق کا وجود مانتے ہیں، اور اس کی کنہ کی تحقیق کے پیچھے نہیں پڑتے۔ **قال العارف الشیرازي:**

حدیث مطرب دے گوئی وراز دہر کمتر جو　　که کس نکشو و نکشاید بحکمت ایں معمارا

کنہ کی تحقیق کے پیچھے نہ پڑنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان کو کنہ معلوم ہے، وہ کیا ہے؟ اسی فاعل کا حکم (وہ فاعل وہی ہے جس کو سب جانتے ہیں، یعنی ذاتِ پاک اللہ جل شانہ وجل جلالہ) یا یہ ہے کہ کنہ معلوم ہو ہی نہیں سکتی، جس کا اعتراف دو چار قدم آگے چل کر کرنا پڑے گا، جیسا کہ **متکئین علی الأسباب** کو بھی سلسلہ کے ختم پر کرنا پڑتا ہے:

آنچہ دانا کند کند نادان　　لیک بعد از خرابی بسیار

جس طرح بعض اَدویہ (بلکہ عند التأمل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیت ہوتی ہیں۔

من جملہ اسباب کے دوا بھی ہے جس کے استعمال کے بعد صحت کا وجود ہوتا ہے، تو دوا سبب ہے اور صحت مسبب۔ ایک گروہ انسانوں کا اپنی عادت کے موافق اس کی کنہ دریافت کرنے کے درپے ہوا تو بہت تلاش کے بعد ثابت ہوا کہ:

- بعضے اثرات دوا سے ایسے ظہور میں آتے ہیں کہ ان کو کیفیت کی طرف یعنی حرارت، برودت، رطوبت، یبوست کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، مثلاً: چائے کے پینے سے گرمی اور کافور کھانے سے سردی پیدا ہوتی ہے۔

- اور بعضے اثرات ایسے پائے گئے کہ ان کو کیفیت کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، مثلاً: چائے سے باوجود گرم ہونے کے تسکینِ عطش ہونا، یا لو کے اثر کا زائل ہونا، اور کافور کا اطبائے ہند کے تجربہ میں مقوّیِ باہ ہونا۔ حیران ہوئے کہ ان آثار کو کس کی طرف منسوب کریں؟

لہٰذا دل کو سمجھانے کے لیے یہ لفظ اختراع کیا کہ یہ آثار بالخاصہ ہیں، اور یہ افعال صورتِ نوعیہ کے ہیں، جس کا ترجمہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس دوا کی ذات ہی ان کو مقتضی ہے۔

غور سے دیکھیے تو یہ جملہ مرادف ہے اس کا کہ ہم کو معلوم نہیں کہ باوجود کیفیات کے خلاف ہونے کے یہ آثار کیسے پیدا ہوئے؟ (عارفین اس جگہ شروع ہی سے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں یہ آثار پیدا کیے ہیں)۔ غرض اثر کا تو مشاہدہ ہے کہ اس وجہ سے انکار نہیں کر سکتے، مگر اس کی کنہ کے دریافت سے عاجز ہیں۔ تقریباً ہر دوا میں یہ بات موجود ہے کہ:

۱- ایک اثر بالکیفیت ہے ۲- اور ایک بالخاصیت۔

اس سے کوئی طب بھی انکار نہیں کر سکتی۔ اسی واسطے حضرت مصنف مدظلہ نے یہ لفظ بڑھایا ہے: "بلکہ عند التأمل تمام ادویہ"۔

جب کہ تمام ادویہ میں بلکہ تمام اسباب میں اجمالاً یہی کہنا پڑتا ہے کہ اس کا تعلق تو مسبب کے ساتھ ہے، کہ اس کے وجود کے بعد اس کا وجود ہو جاتا ہے، لیکن کنہ معلوم نہیں، تو اسی طرح اسبابِ اخروی میں بھی یہی کہہ دیا جائے کہ یہ تو نصوص کے بیان سے معلوم ہو گیا کہ

....

ان اسباب کو وجودِ مسبب یعنی ثوابِ اخروی میں یا جس عمل کے لیے یہ شرط ہیں ان کے صحیح ہونے میں دخل ہے، مگر کنہ معلوم نہیں تو کیا حرج ہے؟

مثلاً: اعمالِ حج جیسے: طوافِ بیت اللہ یا سعی بین الصفا والمروۃ یا رمیِ جمار وغیرہ، کہ یہ اعمال حق تعالیٰ کی تعلیم سے معلوم ہوئے ہیں، جیسے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا سے مفہوم ہوتا ہے: ﴿ وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾. یعنی ہم کو اعمالِ حج کی تعلیم کیجیے۔

ان پر جو ثواب آخرت کے موعود ہیں، جن کو ان اعمال کا مسبب کہنا چاہیے، ان میں اور ان میں علاقہ سببیت ومسببیت کا ضرور ہے، مگر کنہ نہیں معلوم۔ اس کنہ کا تلاش کرنا اور جو کچھ تلاش سے سمجھ میں آوے اس پر ایسا اعتماد کرنا کہ وجوداً وعدماً بنا کر لی جاوے عمل کی، یہ محض حماقت ہے اور یہ ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی احمق طبیب یہ دیکھ کر کہ گاؤ زبان درجۂ اول میں گرم ہے، اور مسکنِ عطش ہے، ہر درجۂ اول کی گرم دوا کو مسکنِ عطش سمجھنے لگے اور تسکینِ عطش کے لیے بجائے گاؤ زبان کے اسطوخودوس کو استعمال کرنے لگے۔ یا یہ دیکھ کر کہ بورق (سہاگہ) سے آنکھ کو دھونا کاسٹک کی تیزی کو رفع کرتا ہے، سہاگہ تیسرے درجے میں گرم ہے، اس کی ہم کیفیت لال مرچ ہے، بجائے سہاگہ کے لال مرچ کے پانی سے دھونے لگے، تو ہرگز کامیابی نہ ہوگی، اور اس کو سوائے حماقت کے کچھ نہ کہا جائے گا۔

پھر تعجب ہے ان لوگوں سے جو اعمالِ شرعی میں کنہ دریافت کرنے کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔ علی ہذا وضو نماز کے لیے شرط ہے، وضو سبب ہے اور صحتِ نماز مسبب نص شرعی سے کہ وہ حدیث: ”لا يقبل الله صلاة إلا بطهور“ ہے، یعنی حق تعالیٰ کسی نماز کو بلا وضو کے قبول نہیں کرتے اتنا معلوم ہوگیا کہ وضو ایسا سبب ہے کہ صحتِ نماز اس پر موقوف ہے، اس کی کنہ معلوم کرنا اور یہ سمجھ کر کہ مقصود ستھرائی ہے باوجود ناقضِ وضو موجود ہوجانے کے بلا اِعادہ وضو کے نماز پڑھ لینا خود شارع بننے کا دعویٰ نہیں تو کیا ہے؟ یہ ویسی ہی حماقت ہے جیسی بجائے سہاگہ کے مرچ کے پانی سے آنکھ دھونا۔

....

نصوص میں غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وضو اور غسل سے مقصود صرف ستھرائی نہیں ہے، بلکہ ان کی صورتِ نوعیہ ہی کو نماز کی صحت میں دخل ہے۔ دیکھیے! ایک حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے وضو کیا، جس میں اعضا کو ایک ایک دفعہ دھویا اور فرمایا:

هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به.

یعنی یہ تو وہ وضو ہے کہ بلا اس کے حق تعالیٰ نماز کو قبول ہی نہیں فرماتے۔

مطلب یہ ہے کہ نماز بلا اس کے ہوتی ہی نہیں۔ پھر حضور ﷺ نے دو دو دفعہ اعضا کو دھویا، اور فرمایا کہ: ''یہ وہ وضو ہے جس میں ثواب دہرا ملتا ہے''، پھر تین تین بار دھو کر وضو کیا اور فرمایا کہ: ''یہ میرا اور انبیائے سابقین کا وضو ہے''۔

دوسری ایک حدیث میں ہے کہ ایک دیہاتی آدمی نے حضور ﷺ سے وضو کی تعلیم چاہی تو حضور ﷺ نے اس کے سامنے تین تین دفعہ وضو کر کے دکھلایا، اور فرمایا: ''وضو اس طرح ہوتا ہے، جو کوئی اس سے بڑھاوے تو وہ گناہ گار ہوا اور زیادتی کی اور ظلم کیا''۔

اور ایک حدیث میں ہے: **خلّلوا أصابعكم، لا يُخلّلها اللهُ بالنار يوم القيامة.**

وبمعناه في "الترغيب" عن "الكبير" للطبراني۔

یعنی انگلیوں کا خلال کرو (بیچ میں پانی پہنچاؤ) ایسا نہ ہو کہ حق تعالیٰ ان کا خلال قیامت کے دن آگ سے کرائیں۔

اور غسل کے بارے میں ہے: **تحت كلِّ شَعرةٍ جنابةٌ.**

یعنی ہر بال کے نیچے ناپاکی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ایک بال کی جڑ بھی خشک رہ گئی تو غسل نہیں ہوا۔

ہمارے بھائی غور کریں کہ وضو اور غسل میں کمی پر وعید ہے اور زیادتی پر بھی، حالاں کہ ایک بال کی جڑ خشک رہ جانے سے کیا ستھرائی میں فرق آسکتا ہے؟ اور ایک بال کی کمی سے فرق مان بھی لیا جائے، مگر زیادتی سے کیا فرق آتا ہے؟ اور زیادہ ستھرائی ہوتی ہے۔

....

پھر تیمّم پر غور فرمائیں کہ وضو اور غسل دونوں کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، تیمّم سے کیا ستھرائی ہوتی ہے؟ بلکہ کچھ نہ کچھ خاک ہاتھ منہ پر لگ جاتی ہے، اور علما نے تحقیق کیا ہے کہ تیمّم وضو اور غسل کا خلیفۂ کامل ہے، اس سے نماز میں کسی قسم کا نقص نہیں رہتا، بدلیلِ حدیث:

الصعيد الطيب وضوء المسلم، ولو إلى عشر سنين.

یعنی پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے، چاہے دس برس تک ہو۔

یہاں تک کہ بعد پانی مل جانے کے ان نمازوں کے لوٹانے کی بھی ضرورت نہیں، اور یہاں تک کہ ایک صحابی نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میں سفر میں ایک ایک مہینہ رہتا ہوں، اور پانی وہاں نہیں ہوتا، اور میرے ساتھ میری بیوی بھی ہوتی ہے، تو کیا میں اس سے قربت کرسکتا ہوں؟ فرمایا: ''ہاں''۔ انھوں نے تعجب سے پھر کہا: ایک مہینہ تک؟ فرمایا: ''چاہے تیس برس تک کیوں نہ ہو''۔

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ تیمّم ایسی چیز ہے کہ وضو اور غسل کا ایسا قائم مقام ہے کہ اس کی بدولت قصداً جنبی بننے سے بھی نہیں منع کیا گیا۔ کوئی عقل مند صاحب اس کی فلاسفی تجویز کریں اور بتائیں کہ مٹی بدن پر لگا لینے سے وضو اور غسل کیسے ہوگیا؟ اور لطف یہ کہ غسل کی جگہ بھی تیمّم کرنے میں صرف منہ اور ہاتھوں پر مٹی کا ہاتھ پھیرا جاتا ہے، تمام بدن پر نہیں پھیرا جاتا، ناپاکی تو تمام بدن پر مانی جاتی ہے۔ اس کو تمام دنیا تسلیم کرتی ہے۔

جماع یا احتلام کے بعد ہر کس و ناکس غسل کی اور تمام بدن پر پانی بہانے کی حاجت سمجھتا ہے، گویا یہ امرِ فطری ہے، اور حدیث میں بھی ہے: **تحت كل شعرة جنابة.**

یعنی ہر بال کے نیچے ناپاکی ہے۔

مگر تیمّم میں یہ حکمی پاکی بھی صرف ہاتھ اور منہ کی ہی کی جاتی ہے، حتی کہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک صحابی (عمار نام) کو حضور ﷺ نے کسی کام کے لیے باہر بھیجا، ان کو غسل کی حاجت ہوئی تو انھوں نے غسل پر قیاس کر کے یہ کیا کہ مٹی میں لوٹ گئے، جیسے جانور لوٹتے ہیں، تا کہ

. . . .

تمام بدن پر خاک لگ جائے۔ پھر آ کر حضور ﷺ سے عرض کیا، تو فرمایا کہ "اس کی ضرورت نہ تھی، صرف وہ تیمّم کافی تھا جو وضو کے لیے کیا جاتا ہے"۔

اس کی فلاسفی کے لیے اہلِ عقل کتنا ہی غور کریں اور توجیہات نکالیں، مگر ایک بات بھی دل کو لگتی ہوئی نہ ملے گی سوا اس کے کہ اخیر میں کہا جاوے کہ لِم نہیں معلوم، صرف حکمِ الٰہی مان کر اس کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی کے لیے دوسرا لفظ یہ ہے کہ "تیمّم بالخاصہ پاک کرنے والا اور وضو اور غسل کا قائم مقام ہے"۔ دیکھیے! اگر کوئی لِم اس کی ہوسکتی ہے تو وہ لِم پہلی امتوں میں کہاں گئی تھی؟ پہلی امتوں کے لیے تیمّم مشروع نہ تھا، بلکہ صرف اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔

پس سوائے اس کے چارہ نہیں کہ مان لیا جاوے کہ اعمالِ شرعی کے تمام اثرات بالخاصہ ہیں، کہیں ان کی فلاسفی بھی سمجھ میں آجاتی ہے، جیسا کہ ادویات کے متعلق بھی یہی تحقیق ہے کہ بعض کی فلاسفی سمجھ میں آجاتی ہے، ورنہ حقیقتِ امر یہی ہے کہ اثرات بالخاصہ ماننے پڑتے ہیں، مثلاً: گلِ بنفشہ بخار کے لیے مفید مانا جاتا ہے، اس کی فلاسفی یہ بیان کی جاتی ہے کہ بخار گرمی سے ہوتا ہے اور گلِ بنفشہ سرد ہے، لہٰذا حسبِ قاعدۂ علاج بالضد سردی پہنچنے سے گرمی رفع ہوجاتی ہے، لیکن یہی گلِ بنفشہ سردی کے زکام کو بھی مفید ہوتا ہے، یا اور بعضے دیگر سرد امراض کو مفید ہوتا ہے، تو یہاں عقلا کی عقل کھوئی جاتی ہے، اور کچھ چارۂ کار نہیں رہتا سوائے اس کے کہ اسی لفظ کی آڑ پکڑی جاوے کہ زکام کو بالخاصہ مفید ہے۔

بعضوں نے یہ دیکھ کر اپنی رائے بدل دی اور کہہ دیا کہ گلِ بنفشہ گرم ہے، لیکن یہ کچھ کار آمد نہیں، ان کو بھی بالخاصہ سے مفر نہیں، ان کو بخار کے بارے میں پھر اس لفظ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اور جن جدید طبیبوں نے علاج بالضد کے قاعدہ ہی کو رد کردیا ہے ان کو تو اول ہی مرحلہ میں بالخاصہ کا لفظ اختیار کرنا پڑتا ہے۔

ناظرین! ذرا انصاف کریں کہ جب ان کاموں میں جو دنیا کے کام کہلاتے ہیں، اور امورِ معاش میں شمار ہیں، اور عقل کو ان کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے، اور بزعمِ عقلائے زمانہ عقل

....

عطا ہی اس واسطے ہوئی ہے کہ سرانجام معاش کر سکے، اور جن کی ابتری کا نتیجہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ دنیا کی زندگی کسی قدر خراب ہو جائے، جو مرنے پر ختم ہو جائے گی، ان کی لم تک بھی کما حقہ رسائی نہیں، جگہ جگہ عجز کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتے کہ لم کے جھگڑے کو چھوڑ کر جس طرح تجربہ رہبری کرے کام نکال لیا جائے۔

جب دنیا کے کاموں میں یہ حالت ہے تو کیا خیال ہو سکتا ہے ان کاموں کی نسبت جو مخفی عالم کے کام ہیں، جس کو ابھی دیکھا بھی نہیں، اور جن کو امورِ معاد کہتے ہیں، اور عقل ان کے لیے کافی بھی نہیں؟ (دنیا بھر کا اس پر اتفاق ہے، کسی مذہب کو لے لیجیے کچھ نہ کچھ باتیں اس میں ایسی ضرور ملیں گی جو مدرَک بالعقل نہیں، اور عقل ان کے لیے کافی نہیں) وحی سے عقل کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں، اور جن کی ابتری کا نتیجہ موت سے بھی ختم نہیں ہوگا، بلکہ موت کے بعد شروع ہوگا۔ ایسے امور کی لم کی دریافت کا حوصلہ کرنا اس کا مصداق ہے:

تو کار زمین را نکو ساختی — کہ بآسماں نیز پر داختی

انصاف یہ ہے کہ ان امور میں (امورِ دین) میں سوائے اس کے کہ اس عالم کے خبر دہندوں (انبیا علیہم السلام) کی خبر ہی پر اعتماد کر کے ان کی تعلیم کے موافق بے چون وچرا عمل کیا جائے، کوئی طریقہ صحیح نہیں، الا آں کہ ان خبر دہندوں ہی کی طرف سے کسی قرینہ سے یا تصریح سے کوئی لم معلوم ہو جائے۔ سو اس کے لیے دینیات اور عبور اور بڑے تبحّر کی ضرورت ہے۔ سلف کی ریس بلا اس عبور اور تبحر کے کرنا بندر کی طرح استرا ناک پر پھیرنا ہے، جس سے ناک کٹ جائے گی۔

سلف نے باوجود تبحّر اور عبور کے جو کچھ مصالح احکامِ شرعیہ کے بیان کیے ہیں، ان میں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ مصالحِ علتِ غائی ہیں احکام کی، بلکہ ان کو ایک امرِ زائد اور حکمت ومنفعت کے درجے میں رکھا ہے، اور اس پر بھی ہر جگہ احتیاطًا کہتے جاتے ہیں: "واللہ اعلم"۔

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے؟ پس بقاعدہ **إذا تعارضا تساقطا** دونوں کو ساقط قرار دے کر نفسِ احکام ہی منعدم[1] ومنہدم[2] ہو جاویں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملّت اس کا قائل ہو سکتا ہے؟

- اور ہمارے بھائی ان مصالح کو علتِ غائی سمجھ کر وجوداً وعدماً احکام کو ان پر مبنی سمجھتے ہیں:

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

اتنا بھی نہیں سوچتے کہ جن مصالح کو بنائے کار سمجھا جاتا ہے ان میں بھی رائیں مختلف ہوتی ہیں، پھر کسی کو ترجیح دینے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ:

- تیسرا شخص یہ کہے گا کہ ترجیح کسی رائے کو ہو نہیں سکتی، لہٰذا نہ اس کو تسلیم کیا جائے، نہ اُس کو۔
- اب یا تو کوئی تیسری علت مانی جائے گی یا اس حکم کو بلا مصلحت کہا جائے گا۔
- اگر تیسری علت مانی جائے تب تو وہی تقریرِ سابق اس میں بھی جاری ہوگی کہ اس کی ترجیح کی کیا وجہ ہے؟
- لہٰذا دوسری ہی شق اختیار کرنا پڑے گی اور کہا جائے گا کہ اس حکم میں کوئی مصلحت نہیں، یعنی مہمل اور لغو ہے۔
- اس کو کوئی معتقدِ ملّت بھی تسلیم نہیں کر سکتا کہ احکامِ الٰہی مہمل اور لغو ہیں۔

غرض صحیح طریقہ یہی ہے کہ مان لیا جائے کہ احکامِ الٰہی کی عللِ غائیہ جن پر بنائے کار ہو واقع میں تو ہیں، مگر ان کو تلاش کرنا نہیں چاہیے، اور ان احکام کی تعمیل احکامِ الٰہی سمجھ کر بے چون وچرا کی جائے، کیوں کہ وہ عللِ غائیہ خود تراشیدہ ہوں گی جن پر بلا بیانِ متکلم کے وثوق کر لینا خلافِ عقلِ سلیم ہے، جیسا کہ بیان ہوا۔ ان پر جو اثرات مرتب ہونے والے ہیں سب بالخاصہ ہیں۔

---

[1] ناپید۔ [2] بے کار۔

• اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ علل بیان کر کے احکامِ فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔

• مگر آج کل ہمارے بھائیوں نے اس میں اتنا انہاک کیا ہے، اور اپنی اختراع پر ایسا اطمینان کر لیا ہے کہ دیگر مذاہب والوں کے سامنے بھی ان مصالح کو بیان کر کے احکامِ شرعیہ کو ثابت کرتے ہیں۔ یہ اسی چھٹی غلطی کی ایک فرع ہے۔

ظاہراً یہ طریقہ بہت مستحسن معلوم ہوتا ہے، اور عوام اس کو بہت پسند کرتے ہیں اور اس قسم کی کتابوں کو بھی آج کل کے لوگ بہت شوق سے دیکھتے ہیں، مگر یہ یاد رہے کہ بے قاعدہ بات بے قاعدہ ہی ہوا کرتی ہے۔ قاعدے کی بات ہر جگہ چلنے والی ہوتی ہے اور بے قاعدہ بات کسی جگہ کام دے جاوے، مگر جہاں رک گئی وہاں رک گئی، بلکہ اپنے ساتھ تمام کاروائی کو ملیا میٹ کر دیتی ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ آج کل فتنۂ گاندھی کو دیکھ کر کوئی شخص بلا اجازت و بلا اطلاع گورنمنٹ کے تعزیراتِ ہند میں یہ دفعہ بڑھا دے کہ حاکمِ ضلع کو اختیار ہے کہ بلا استمزاج حکامِ بالا کے سوراج مانگنے والوں کو سزائے موت دے دے، تو یہ بڑی کام کی بات ہوگی، اس سے خوف پیدا ہو کر فتنہ ضرور کم ہو جائے گا، اور انگریزی سلطنت کو استحکام ہو جائے گا، لیکن اراکینِ سلطنت اس کو جائز نہ رکھیں گے، کیوں کہ یہ بات بے قاعدہ ہے، ایک وقت میں اس نے کام دیا، مگر اور جگہ مضر ہوگی، اس واسطے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اراکینِ سلطنت ایسے بے وقوف ہیں کہ ان کو ایک معمولی آدمی کے برابر بھی عقل نہیں، اس سے وقارِ سلطنت اٹھ جائے گا۔ نیز اس سے عام طور پر جرأت پیدا ہو جائے گی، اور مفید و غیر مفید ترمیمیں قانون میں شروع ہو جائیں گی، اور ہزاروں فتنے کھڑے ہو جائیں گے اور نظم و نسق باقی نہ رہے گا۔

اگر کسی کو سلطنت کی ایسی ہی خیر خواہی مقصود ہے تو صحیح طریقہ اس کا یہ ہے کہ اراکینِ سلطنت کے سامنے اپنی رائے پیش کرے۔ اگر ان کی سمجھ میں آجائے تو وہ خود اسی دفعہ کو قانون میں بڑھا دیں۔ اس صورت میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔

سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ علل محض تخمینی[1] ہوتے ہیں، اگر ان میں کوئی خدشہ[2] نکل آوے تو اصل حکم مختل[3] ٹھہرتا ہے، تو اس میں ہمیشہ کے لیے مخالفین کو ابطالِ احکام کی گنجائش دینا ہے۔

اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں، اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اَسرار نہیں ڈھونڈا کرتا۔ اور نہ اَسرارِ[4] مزعومہ پر قانون میں تبدّل و تغیُّر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانیِ قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

اسی طرح سے جو چال ہمارے بھائیوں نے اختیار کی ہے کہ مصالح بیان کرکے غیر اقوام کے سامنے احکام کو ثابت کرتے ہیں یہ بے قاعدہ ہے۔

اس وقت تو عوام اس کو پسند کرتے ہیں، اور بعض دفعہ مخالف پر بھی اثر ہوتا ہے، لیکن بے قاعدہ ہونے کی وجہ سے چلنے والی بات نہیں، بلکہ خطرناک ہے، کیوں کہ جو مصالح بیان کی جاتی ہیں جن کو علتِ غائی اور بنائے کار سمجھ لیا گیا ہے یہ محض ظنی اور تخمینی ہیں، کیوں کہ صاحبِ شرع کی طرف سے اس کا بیان نہیں ہوا ہے، اور اب اس کی کوئی سبیل نہیں کہ صاحبِ شرع سے پوچھ لیا جاوے، کیوں کہ وحی ختم ہوچکی۔

اور ممکن ہے کہ دوسرے کا ظن و تخمین اس کے خلاف ہو، کیوں کہ ہر شخص کا مذاق مختلف ہے، کوئی کسی بات کو منفعت سمجھتا ہے، اور دوسرا اس کو مضرت سمجھتا ہے، یا انقلابِ زمانہ سے تحقیقات بدلتی ہیں تو جب اس منفعت پر بنا کی گئی ہے تو دوسرے کو یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ حکم باعثِ مضرت ہے، اور دین کی تمام باتوں کو مفید مانا جاتا ہے، تو دین کی طرف سے خیالات مبدل ہوجاویں گے اور تمام دین مشکوک ہوجائے گا۔

یا کہا جاسکتا ہے کہ کسی وقت اس چیز میں مضرت تھی اب اس کو منفعتیں ثابت ہوئی ہیں، یا اس مضرت کی اصلاح ایجاد ہوگئی ہے اب اس کے استعمال میں کیا حرج ہے؟ اس طرح تمام دین گڑبڑ ہوجائے گا۔

---

[1] وہمی۔ [2] شبہ۔ [3] نقص۔ [4] خود تراشیدہ۔

....

ہم اس کی چند مثالیں اختصار کے ساتھ دیتے ہیں جس سے توضیح ہوجائے گی:

۱- مثلاً: لیڈر لوگ نماز کے فوائد بیان کرتے ہیں کہ اس سے تہذیبِ اخلاق ہوتی ہے، کوئی کہتا ہے کہ نماز سے مقصود ورزش ہے، کوئی کہتا ہے کہ غرض باہمی میل جول ہے۔ اگر ان تینوں نتائج کو منفعت وحکمت کے درجے میں رکھا جائے تو کچھ حرج نہیں، مگر لیڈر صاحبان نے ان کو مبنیٰ اور غرضِ اصلی قرار دیا ہے، تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ ایک شخص تعلیم یافتہ ہے، اور ورزش کا بھی ایک کافی حد تک عادی ہے، اور ملنسار بھی ہے تو اس کو نماز کی ضرورت نہ رہنی چاہیے؟

یا پھر کسی مخالف نے اس سے اچھی ورزش پیش کردی تو اس کے سامنے نماز کوئی چیز نہ رہے گی، اور اب تعلیم کا زمانہ ہے، ہر شخص تہذیب کا مدعی ہے، تو نماز کی کیا ضرورت رہی؟ اور زمانے نے صنعت وحرفت میں وہ ترقی کی ہے کہ گھر گھر میں ٹیلی فون لگا ہوا ہے، گھر کے اندر بیٹھے ہوئے احباب سے اور جس سے چاہو بات چیت کرتے رہو، پھر پانچ وقت کام چھوڑ کر یا نیند کو خراب کر کے مسجد میں جانے کی کیا ضرورت ہے؟[1]

۲- اسی طرح زکوٰۃ کی بنا ہمدردیِ قومی کو بتایا جاتا ہے، اور آج کل تمام قوم کے لیے سب سے زیادہ ضروری اور مفید چیز تعلیم کو کہا جاتا ہے، تو جب کہ کسی کالج میں چندہ دیا جاتا ہے تو یہ ضرورت پوری ہوگئی، پھر زکوٰۃ باقاعدہ نکالنے کی کیا ضرورت ہے؟

۳- اسی طرح روزہ کی بنا تنقیۂ بدن پر رکھی جاتی ہے، اور آج کل کی معاشرت میں کھیل اور ورزش کی عادت شبانہ روز میں داخل ہے۔ ٹینس، کرکٹ، فٹ بال، پولو وغیرہ سے بخوبی تنقیہ بدن کا ہوتا رہتا ہے۔ پھر سال بھر میں ایک معین مہینے میں تنقیہ کی کیا ضرورت رہی؟ بلکہ روزانہ موادِ مجمعہ کا تنقیہ ہوجانا سہل تر اور نافع تر ہوگا۔[2]

اسی طرح ممنوعاتِ شرعیہ میں گفتگو ہوسکتی ہے، مثلاً: بدترین ممنوعات شراب اور خنزیر ہیں۔

---

[1] صحیح جواب یہی ہے کہ ان مصالح پر نماز کی بنا نہیں ہے یہ مصالح امرِ زائد ہیں۔

[2] جواب یہی ہے کہ تنقیۂ بدن پر روزے کی بنا نہیں یہ امر زائد ہے۔

....

۴- شراب کی ممانعت کی وجہ بداخلاقی اور زوالِ عقل سمجھی ہے، تو کوئی مخالف کہہ سکتا ہے کہ اگر احتیاط کے ساتھ پی جائے اور اتنی نہ ہو کہ زوالِ عقل ہو جائے، تو کیا حرج ہے؟ چناں چہ آج کل کے قوانینِ ملکی نے اس کا لحاظ کرلیا ہے، اور آب کاریوں پر لائسنس لگادیا ہے، اور مسکوٹیں شراب خوری کے لیے معین کردی ہیں، اور سرِ بازار پینے کو جرم قرار دیا ہے، تو اب شراب میں کیا حرج رہا؟ لہو و سرور بھی انسان کے لیے من جملہ ضروریات ہے۔

۵- اور خنزیر کی ممانعت کی وجہ اس کا گندہ اور مضر ہونا ہے، تو مخالف کہتے ہیں کہ آج کل اس کی پرورش کے لیے باقاعدہ انتظامات ہیں، اور روز صابن سے اس کو نہلایا جاتا ہے، اور غذائیں صاف ستھری دی جاتی ہیں، تو اب اس کا گوشت نہ گندہ رہا نہ مضر، اور کچھ مضرت ہو بھی تو اس کی اصلاح کے لیے رائی وغیرہ موجود ہیں۔ پھر اس کو کیوں برا اور حرام کہا جائے؟[1]

ہم ان چند ہی مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں، اور ان کے جوابات پہلے جابجا گزر چکے ہیں اس واسطے ان کو نہیں دہراتے۔

• اصل مدعا یہ ہے کہ ایسے مصالح کو غیر اقوام کے سامنے بیان کر کے احکامِ اسلام کو ثابت کرنا بے قاعدہ چال ہے، اور ہزاروں مصیبتوں کو خریدنا ہے۔ صحیح اور باقاعدہ چال یہ ہے کہ کہا جاوے کہ یہ سب احکامِ خداوندی ہیں، اور ادلّۂ شرعیہ سے ثابت ہیں، لہٰذا واجب التعمیل ہیں۔ بالفاظِ دیگر مذہبی احکام ہیں ان کے خلاف کرنے سے ترکِ مذہب لازم آتا ہے، اور جب کہ ہم مذہبِ اسلام کو مانتے ہیں، تو ان کا ماننا بھی ضروری ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ مذہبِ اسلام کو کیوں مانا؟ اس کے لیے احکام کے منافع جاننا کافی نہیں، بلکہ اصولِ اسلام کا ثابت بالدلیل ہونا ضروری ہے، اور وہ اپنے موقع پر ثابت ہے، عقائد کی کتابیں اس سے بھری ہوئی ہیں، اور علمائے اسلام اس کے لیے ہر وقت تیار ہیں۔

---

[1] اصلی جواب یہی ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کو حرام کیا ہے، اور وجہ نہیں بیان فرمائی، لہٰذا وجہ کی ضرورت نہیں۔

....

....

یہ جواب "قیاس حجت ہو، اور کسی کا نہ ہو۔ زمانہ کی ضرورتوں کے لحاظ سے ہم بھی قیاس کریں تو کیا حرج ہے؟" اس کا حل یہ ہے کہ دراصل مغالطہ لفظِ "قیاس" سے لگا ہے، کہ قیاس کے معنی اٹکل کے سمجھے۔ اس سے یہ گنجائش ملی کہ جب اٹکل سے احکامِ شرعی ثابت ہو سکتے ہیں تو جیسا موقع ہوا احکام ثابت کیے جا سکتے ہیں۔

قیاس کی بحث اسی کتاب میں آگے آتی ہے مفصل بیان وہیں آگے ہوگا، یہاں صرف اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ قیاس کے معنی اٹکل کے ہرگز نہیں ہیں، بلکہ قیاس ایک طریقہ استدلال کا ہے، حقیقت اس کی یہ ہے کہ کسی چیز کا حکم شریعت میں صراحتاً مذکور نہ ہو تو اس کا حکم دوسری اسی جیسی ایسی چیز کے حکم سے جس کا حکم شریعت میں مذکور ہو نکال لیا جاوے۔ اس میں تین چیزیں ہوتی ہیں:

۱- ایک وہ جس کا حکم شریعت میں صراحتاً مذکور نہیں۔

۲- دوسری وہ جس کا حکم مذکور ہے۔ اول کو "مقیس" اور دوسری کو "مقیس علیہ" کہتے ہیں۔

۳- اور تیسری چیز وہ بات ہے جو مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں مشترک ہوتی ہے، جس کی بنا پر مقیس علیہ کا حکم مقیس کے لیے بھی ثابت کیا جاتا ہے، اس بات کو "وجہِ قیاس یا وجہِ شبہ یا علتِ حکم" کہتے ہیں۔ (عرفِ عام میں اسی لفظِ علت کا ترجمہ سمجھانے کے لیے سبب یا مصلحت یا ضرورت کر لیا گیا ہے) اسی کو دیکھ کر آج کل کے لوگوں کو یہ ہمت ہوئی کہ احکامِ شرعی میں مصالح تجویز کرنے لگے، حتی کہ ان پر احکام کی بنا کر لی۔

• اور جب علما اس سے منع کرتے ہیں تو کہتے ہیں یہ تو طریقہ سلف کا ہے، ہمیشہ پہلے علما نے ایسا کیا ہے، اور اب بھی علما کو ایسا کرنا چاہیے۔ مگر آج کل کے علما کے دماغ خشک ہیں کسی قسم کی دینی یا دنیوی ترقی کرنا ان کے نزدیک جرم ہے، شریعت کے رموز وحقائق تک بھی نظر ان کی نہیں پہنچتی، بس لکیر کے فقیر ہیں، نہ خود علمائے سلف کے قدم پر چلتے ہیں، نہ دوسروں کو چلنے دیتے ہیں، احکام کے اندر مصالح نکالنے کو بھی منع کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں: یہ صرف دھوکہ ہے، نہ اس میں سلف کا اتباع ہے، اور نہ ان کا اتباع آج کل کے لوگوں سے ہو سکتا ہے۔

اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے، اوّل تو وہاں امورِ مسکوت عنہا میں تعدیۂ حکم کی ضرورت تھی، دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا، اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، اور علاوہ کم علمی کے اِتباع ہوئی بڑا حاجب ہے۔

۱- سلف کا اتباع تو اس واسطے نہیں ہے کہ انھوں نے قیاس کے لیے کچھ اصول مقرر کیے ہیں جو سراسر عقلی اور قابلِ تسلیم ہیں، مثلاً: یہ کہ قیاس سے وہاں کام لیتے ہیں جہاں شریعت میں سکوت ہو، اور جہاں شریعت میں کچھ بھی تصریح موجود ہو وہاں قیاس سے ہرگز کام نہیں لیتے، حتیٰ کہ اگر قیاس کو صدہا جگہ صحیح پانے کے بعد بھی ایک جزئی مسئلے کے متعلق کوئی تصریحِ شرعی مل جائے تو اس جزئی کو قیاس کا حکم نہیں دیتے، بلکہ صاف کہتے ہیں کہ اس جزئی کا حکم خلافِ قیاس یہ ہے۔

مثلاً: بہت سی شرعی تصریحات سے یہ قاعدہ مستنبط کیا گیا کہ بیع کے صحیح ہونے کے لیے مبیع کا وجود ضروری ہے، اور بلا وجودِ مبیع کے بیع باطل ہے۔ اس پر سینکڑوں جزئیات مبنی ہیں، لیکن بیع سلم (بدنی) کے متعلق اس قاعدے کے خلاف شریعت میں تصریح پائی، لہٰذا صاف کہتے ہیں کہ بیعِ سلم خلافِ قیاس جائز ہے۔

اور ابنائے زمان اس کی کچھ پروا نہیں کرتے کہ جس بات میں قیاس کرتے ہیں شریعت میں وہ مسکوت عنہ ہے، یا اس کے متعلق تصریح موجود ہے، بلکہ یہ وطیرہ اختیار کر رکھا ہے کہ کسی حکم کی علت اپنی طرف سے تراشی، اور اسی پر بنا کر کے ہر جگہ حکم جاری کرنا شروع کر دیا، حتیٰ کہ اس جگہ بھی جہاں تصریحِ شرعی اس کے خلاف موجود ہے، پھر یہ تو گوارا ہے کہ ان تصریحات میں تاویل کرلی جائے، مگر اپنی رائے نہ بدلی جائے۔

جیسے سود کے متعلق یہی طرزِ عمل ہے اور تمام احکامِ شرعی میں اسی طرح کی تراش خراش کر ڈالی ہے (جیسا کہ اوپر بارہا بیان ہو چکا) باوجود اس صریح مخالفت کے سلف کے اتباع کے کیا معنی؟

۲- اور آج کل کے لوگوں سے سلف کا اتباع نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ نہ ان کا سا علم ہے، نہ تقویٰ، نہ دیانت تو باوجود اس نااہلیت کے ان کی ریس کرنا بالکل ایسا ہوگا جیسے ایک

....

معمولی دیہاتی مصنّف کہے کہ جیسے ہائی کورٹ کے جج کے فیصلوں سے نظائرِ قانونی مرتب ہوتے ہیں، ایسے ہی میرے فیصلوں سے کیوں نہ مرتب ہوں؟ ہائی کورٹ کے ججوں میں کیا بات زیادہ ہے؟ جو قانون وہ جانتے ہیں وہی میں جانتا ہوں، جیسے ان کا فیصلہ گورنمنٹ کے نزدیک مسلَّم ہے ایسا ہی میرا بھی ہے۔ **فما ھو جوابہ فھو جوابنا.**

قیاس کی بحث مفصّل آگے آتی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

آج کل علم کی یہ حالت ہے کہ مجتہدین کی کتابوں کو سمجھ بھی نہیں سکتے، اور تقوی اور دیانت کا تو پتا ہی نہیں، نہ نماز درست، نہ روزہ، نہ حج، نہ زکوۃ، نہ عقائد صحیح، نہ اعمال، نہ ظاہر کی اصلاح نہ باطن کی، اور دعوی ان کی برابری کا بلکہ تفوّق کا۔۔۔!

آج کل جو لوگ احکامِ شرعی میں تراش خراش کرتے ہیں، ہم دعوے سے کہتے ہیں کہ اگر ان کے حالات کو کوئی ٹٹولے گا تو سوائے دعوی ہی دعوی کے دین داری کا نام ونشان بھی نہ پائے گا۔ اکثر ان میں سے نماز تک کے پابند اور صحیح طریق سے نماز ادا کرنے والے بھی نہ ہوں گے، اور ایسے لوگ تو ان میں بہت زیادہ ہیں جو مر گئے، لیکن باوجود لکھ پتی ہونے کے حج نہیں کیا، جو ایک بڑا رکنِ اسلام ہے، جس سے وہ خود بھی انکار نہیں کرتے تھے۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کیا ہے کہ ان کے ذہنوں میں ارکانِ اسلام کی ضرورت سیر وتفریح کی برابر بھی نہ تھی؟ سیر وتفریح وتبدیلِ آب وہوا کے لیے لندن وجرمن تو پہنچے، مگر حج کے لیے مکّہ معظّمہ نہ پہنچا گیا؟ ایسے لوگوں پر کیا اطمینان ہوسکتا ہے کہ امورِ شرعی میں مداخلت کرتے وقت خوفِ خدا سے کام لیں گے اور نفسانیت کو دخل نہ دیں گے؟ اور سلف کے حالات پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ بعض دفعہ ایک مسئلے کی تحقیق کے لیے تیس تیس دفعہ دور دراز کے سفر کیے ہیں:

ببیں تفاوت رہ از کجا است تا بکجا

بعض اکابر نے ایک سنت چھوٹ جانے پر مدتوں کی نمازیں لوٹائی ہیں، یہاں فرائض کی، بلکہ ارکانِ اسلام کی بھی پروا نہیں۔

ساتویں غلطی جو اقبح الاغلاط ہے یہ ہے کہ

• بعضے لوگ منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ خود انبیا علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیر مقصود کا انکار اس کو مضر نہیں۔

اس کا رد مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبینِ نبوت کے خلود في النار پر دال ہیں۔

ساتویں غلطی نبوت کے متعلق یہ ہے کہ

• ''بعض لوگ رسالت کی تصدیق کی چنداں ضرورت نہیں سمجھتے۔ بنابریں ایسے شخص کی نجات کے بھی قائل ہوتے ہیں جو رسالت کا انکار کرتا ہو''۔

یہ غلطی بدترین اغلاط سے ہے، اس واسطے کہ یہ عقیدے کی غلطی ہے، اور نقلاً اور عقلاً باطل ہے، جیسا کہ مفصل معلوم ہوگا۔ اس خیال والوں کو مغالطہ یہ لگا ہے کہ یوں سمجھے کہ:

- دین کا اصل الاصول اور لُبِ لُباب خدا کو پہچاننا ہے۔
- انبیا علیہم السلام بھی خدا کی پہچان حاصل کرانے کے لیے بھیجے گئے ہیں۔
- پس جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو پہچان لیا، یعنی توحید کا قائل ہے، اس کو نبوت کے ماننے کی ضرورت کیا رہی؟

اس غلطی میں آج کل کے تعلیم یافتہ بکثرت مبتلا ہیں۔ بعض کفار کی تعزیت کے جلسے کیے جاتے ہیں، جن میں ان کے واسطے دعائے مغفرت کی جاتی ہے، اور اخباروں اور رسالوں میں ان کے نام کے ساتھ مرحوم و مغفور لکھا جاتا ہے، اور اس پر انکار کرنے کو تعصب کہا جاتا ہے۔

اس مغالطے کا رد سنیے

• نقلاً تو یہ ہے کہ بکثرت آیات میں اس خیال کے غلط ہونے کی تصریح موجود ہے، اور نبوت کو نہ ماننے والے کے لیے خلود في النار کی خبر دی گئی ہے۔ یہاں دو آیتیں لکھی جاتی ہیں:

آیتِ اول

قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ الَّذِیۡنَ یَکۡفُرُوۡنَ بِاللّٰہِ وَرُسُلِہٖ وَیُرِیۡدُوۡنَ اَنۡ یُّفَرِّقُوۡا بَیۡنَ اللّٰہِ وَرُسُلِہٖ وَیَقُوۡلُوۡنَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٍ وَّنَکۡفُرُ بِبَعۡضٍ ۙ وَّیُرِیۡدُوۡنَ اَنۡ یَّتَّخِذُوۡا بَیۡنَ ذٰلِکَ سَبِیۡلًا ۙ اُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡکٰفِرُوۡنَ حَقًّا ۚ وَاَعۡتَدۡنَا لِلۡکٰفِرِیۡنَ عَذَابًا مُّہِیۡنًا﴾[1]

ترجمہ: تحقیق وہ لوگ جو منکر ہیں اللہ کے اور اس کے رسولوں کے، اور چاہتے ہیں کہ فرق کریں اللہ اور اس کے رسولوں میں، اور کہتے ہیں کہ ہم کسی پر ایمان لاتے ہیں اور کسی کا انکار کرتے ہیں، اور چاہتے ہیں کہ درمیان سے کوئی طریقہ اختیار کریں، یہی ہیں پکے کافر، اور تیار کیا ہے ہم نے کافروں کے لیے عذاب رسوا کرنے والا۔

اس آیت میں گو **خلود في النار** کا لفظ نہیں ہے، مگر ایسے لوگوں کو کافر اور پکا کافر کہا گیا ہے اور کافر کے لیے صدہا آیتوں میں خلود کی وعید موجود ہے۔ مثلاً: **﴿وَالَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا وَکَذَّبُوۡا بِاٰیٰتِنَاۤ اُولٰٓئِکَ اَصۡحٰبُ النَّارِ ۚ ہُمۡ فِیۡہَا خٰلِدُوۡنَ﴾[2] وغیرها من الآیات.**

آیتِ دوم

قال تعالیٰ: ﴿وَسِیۡقَ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡۤا اِلٰی جَہَنَّمَ زُمَرًا ؕ حَتّٰۤی اِذَا جَآءُوۡہَا فُتِحَتۡ اَبۡوَابُہَا وَقَالَ لَہُمۡ خَزَنَتُہَاۤ اَلَمۡ یَاۡتِکُمۡ رُسُلٌ مِّنۡکُمۡ یَتۡلُوۡنَ عَلَیۡکُمۡ اٰیٰتِ رَبِّکُمۡ وَیُنۡذِرُوۡنَکُمۡ لِقَآءَ یَوۡمِکُمۡ ہٰذَا ؕ قَالُوۡا بَلٰی وَلٰکِنۡ حَقَّتۡ کَلِمَۃُ الۡعَذَابِ عَلَی الۡکٰفِرِیۡنَ ۝ قِیۡلَ ادۡخُلُوۡۤا اَبۡوَابَ جَہَنَّمَ خٰلِدِیۡنَ فِیۡہَا﴾[3]

ترجمہ: اور ہانکے جائیں گے کفار جہنم کی طرف جوق در جوق، یہاں تک کہ جب دوزخ کے پاس پہنچیں گے تو خزنۂ جہنم ان سے کہیں گے: کیا تمہارے پاس رسول نہیں آئے تھے جو آیتیں تمہارے پروردگار کی تمہارے سامنے پڑھتے اور اس دن سے ڈراتے؟ کفار کہیں گے: بے شک آئے تھے، مگر عذاب کی بات (ہم) کفار پر سچ ہوگئی۔ کہا جائے گا: جاؤ اندر جہنم کے ہمیشہ کے لیے۔

---

[1] النساء: ۱۵۱ [2] البقرة: ۳۹ [3] الزمر: ۱۷۱

....

غرض بہت آیات واحادیث اس مضمون کی موجود ہیں کہ تکذیبِ رسول کفر ہے، اور کفر پر خلود في النار ہوگا۔ ان آیات واحادیث کے ہوتے ہوئے کسی مسلمان کو اس خیال کی مطلق گنجائش نہیں کہ منکرِ نبوت کی نجات ہوسکتی ہے، اس کو طول دینے کی ضرورت نہیں۔ ہاں! بعض نصوص سے کم علم لوگوں کو شبہ کی گنجائش ملتی ہے، اس کا حل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ نصوص قرآن شریف کی چند آیتیں ہیں اور بعض احادیث ہیں۔

آیتیں یہ ہیں:

۱- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصٰرٰى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ج وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ○﴾[1]

تحقیق وہ لوگ جو ایمان لائے، یعنی مسلمان اور وہ لوگ جو یہود ہیں اور نصاری اور فرقۂ صابئین[2] جو کوئی ایمان لائے اللہ پر اور قیامت کے دن پر، نیک کام کرے تو ان کے لیے ان کا ثواب ہے ان کے پروردگار کے یہاں، اور نہ خوف ہے ان پر اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے صرف اللہ اور قیامت پر ایمان لانا اور نیکی کرنا کافی ہے، یہودی یا نصرانی ہونا مضر نہیں۔

۲- آیتِ دوم یہی آیت ہے، جو دوسری جگہ بعینہٖ وارد ہے، صرف بعض الفاظ کی ترتیب بدلی ہوئی ہے۔

۳- آیتِ سوم: ﴿لَيْسُوا سَوَآءً ط مِنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُونَ آيٰتِ اللّٰهِ آنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ○ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرٰتِ ط وَأُولٰٓئِكَ مِنَ الصّٰلِحِينَ ○﴾[3]

---

[1] البقرة: ٦٢ [2] صابئین ایک فرقہ یہود میں کا تھا یا نصاری میں کا یا ملائکہ پرست یا ستارہ پرست یا بت پرست۔

[3] آل عمران: ۱۱۳، ۱۱۴

....

ترجمہ: اہلِ کتاب برابر نہیں، ان میں ایک گروہ ثابت قدم ہے کہ آیاتِ الٰہی کو پڑھتے ہیں رات میں، اور سجدہ کرتے ہیں، ایمان لاتے ہیں اللہ پر اور قیامت پر، اور اچھے کاموں کا حکم کرتے ہیں اور بری باتوں سے منع کرتے ہیں، اور نیک کاموں میں جلدی کرتے ہیں، اور یہ گروہ نیک لوگوں میں سے ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہودی یا نصرانی ہونا مضر نہیں، یہ صفاتِ محمودہ مذکورہ فی الآیت نجات کے لیے کافی ہیں۔

۴-آیتِ چہارم: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَآئِ ذِى الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[1]

ترجمہ: تحقیق اللہ تعالیٰ حکم کرتا ہے انصاف کرنے کا اور احسان کا اور قرابت داروں کی خبر گیری کا، اور منع کرتا ہے بے حیائی کی باتوں سے اور بری بات سے اور بغاوت سے۔

اس آیت میں تو یہودیت اور نصرانیت کا بھی ذکر نہیں، اوامرِ الٰہی صرف چند مذکورہ باتوں میں منحصر کردیے ہیں، تو جو ان اوامر پر عامل ہو وہ طاعتِ الٰہی کرنے والا ہے، اور جا بجا قرآن میں وارد ہے کہ اطاعتِ الٰہی کرنے والا ناجی ہے۔

اور احادیث وہ ہیں جن میں باختلافِ الفاظ یہ مضمون ہے:

مَنْ قَالَ: لَآ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ.

یعنی جو کوئی لا إله إلا الله کہے (بالفاظ دیگر توحید کا قائل ہو) جنت میں جائے گا۔

یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور تمام علما اور اہلِ فن کے نزدیک مسلّم ہے۔ اس میں رسالت کا ذکر نہیں۔ اس کا صاف مفہوم یہی ہے کہ صرف توحید کا قائل ہونا ہی نجات کے لیے کافی ہے۔

---

[1] النحل: ۹۰

....

جواب سنیے

آیتوں میں صنعتِ ایجاز (اختصار) ہے، حسبِ موقع ومحل جس بات کی ضرورت ہوئی بیان کی گئی باقی کو چھوڑ دیا گیا۔ ان چاروں آیتوں کے بھی پڑھنے سے اس کی بخوبی تصدیق ہوتی ہے کہ اول کی دو آیتوں میں صرف ایمان باللہ وروزِ قیامت وعملِ صالح مذکور ہے۔

اور آیتِ سوم میں تلاوتِ آیاتِ الٰہی اور سجدہ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور مسارعت فی الخیرات زائد ہے۔ اور آیتِ چہارم میں ان میں سے ایک بھی نہیں، اور ہی اور چیزیں مذکور ہیں۔

ہمارے بھائیوں کی طرح سے اگر ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ پر عمل کیا جائے تو کوئی آیتِ اول کو لے لے، اور کہہ سکتا ہے کہ صرف ایمان باللہ، اور یومِ آخر، اور نیکی کرنا نجات کے لیے کافی ہے۔ اور کوئی آیتِ چہارم کو لے لے اور کہہ سکتا ہے کہ عدل واحسان وغیرہ اعمالِ مذکورہ فی الآیت نجات کے لیے کافی ہیں، اس میں توحید کا بھی ذکر نہیں۔ جو جواب اس کا ہمارے بھائی توحید کے ضروری ہونے کے لیے دیں گے وہی جواب ہمارے لیے بھی کافی ہوگا۔

وہ جواب یہی ہے کہ قرآن نام صرف ایک آیت کا نہیں ہے، دیگر آیتوں پر بھی نظر ڈالنی چاہیے۔ یہی ہم بھی کہیں گے کہ قرآن نام چار آیتوں کا بھی نہیں ہے تمام قرآن پر نظر ڈالنی چاہیے۔ قرآن میں یہ آیت بھی ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْهًا فَنَرُدَّهَا عَلٰٓى اَدْبَارِهَآ اَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ اَصْحٰبَ السَّبْتِ﴾[1]

ترجمہ: اے اہلِ کتاب! ایمان لاؤ اس کتاب پر جو ہم نے اتاری، یعنی قرآن پر جو تصدیق کرتا ہے اس کتاب کی جو تمہارے پاس ہے، یعنی توریت اور انجیل کی اس سے پہلے کہ مسخ کردیں ہم

---

[1] النساء: ۴۷

چہروں کو کہ ان کو پیچھے کو پھیر دیں یا لعنت کریں ان پر جس طرح لعنت کی تھی اصحابِ سبت پر۔

اور قرآن میں یہ آیت بھی ہے:

﴿قُلْ يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ لَسْتُمْ عَلٰى شَيْءٍ حَتّٰى تُقِيْمُوا التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ وَمَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيْدَنَّ كَثِيْرًا مِّنْهُمْ مَّاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَّكُفْرًا فَلَا تَاْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ۝﴾[1]

ترجمہ: کہہ دیجیے کہ اے اہلِ کتاب! تم کسی شمار میں بھی نہیں ہو جب تک کہ توریت اور انجیل کو ٹھیک طور سے نہ مانو اور اس کو جو تمہارے پروردگار کی طرف سے اتارا گیا ہے، یعنی قرآن کو، البتہ زیادہ کرے گا بہت سوں کو ان میں سے جو اتارا گیا ہے آپ ﷺ کی طرف آپ کے پروردگار کی طرف سے (یعنی قرآن) سرکشی اور کفر کو (بوجہ حسد کے) پس نہ غم کیجیے آپ قوم کفار پر۔

یہاں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اسی آیت کے بعد وہ آیت ہے جس کو ہم نے ''آیتِ دوم'' کہا ہے، وہ یہ ہے:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصّٰبِئُوْنَ وَالنَّصٰرٰى مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ۝﴾[2]

ترجمہ: تحقیق جو لوگ مسلمان ہیں اور جو لوگ یہود ہیں اور صابئین اور نصاریٰ جو کوئی بھی ایمان لائے اللہ تعالیٰ اور قیامت پر اور نیک عمل کرے تو نہ خوف ہے ان پر اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

ادنیٰ سی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ ابھی تو فرمایا کہ اے اہلِ کتاب! تم کسی شمار میں بھی نہیں جب تک کہ قرآن پر ایمان نہ لاؤ، اور ایمان نہ لانے کی صورت میں ان کو کافر فرمایا، جس کے لیے خلود في النار موعود ہے۔ اور اسی کے بعد فرماتے ہیں کہ یہود و نصاریٰ اور بد دین سے بد دین بھی صرف اللہ اور قیامت پر ایمان لائے اور نیکی کرے تو سب کچھ ہے اور نجات کے لیے کافی ہے۔

---

[1] المائدة: ٦٨ [2] المائدة: ٦٩

....

ہمارے بھائیوں نے قرآن شریف کو بچوں کا کھیل بنایا ہے، اس کے معنی وہی ہو سکتے ہیں جو علمائے محققین نے بیان فرمائے ہیں کہ آیتِ دوم کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اعلانِ عام بلا تخصیص فرمادیا ہے کہ جو کوئی ایمان لے آئے (یعنی مسلمانوں کی طرح) اس کی گزشتہ باتوں پر نظر نہ کی جائے گی، اور مسلمانوں کی طرح وہ بھی ناجی ہوگا۔

چناں چہ ایک جگہ صاف فرمایا ہے:

﴿فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِيْ شِقَاقٍ ۝﴾[1]

ترجمہ: پس اگر وہ (یعنی اہلِ کتاب) ایمان لائیں جیسے تم ایمان لائے ہو (یعنی انبیا علیہم السلام پر یہ الفاظ اسی آیت میں اس سے پہلے موجود ہیں) تو وہ بھی ہدایت پا گئے، اور اگر وہ منہ پھیریں تو وہ برسرِ مخالفت ہیں ہی۔

علما کی اس تقریر سے کسی آیت پر غبار نہیں رہتا۔ ہمارے بھائیوں نے یہ بھی غور نہیں کیا کہ آیتِ اول جس کو صرف توحید کو نجات کے لیے کافی ہونے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں اس میں ''صابئین'' کا لفظ بھی ہے جو ایک قول پر بت پرست فرقہ ہے، تو ہمارے بھائیوں کی تقریر کی رو سے یہ معنی ہوں گے کہ اگر بت پرست بھی بت پرستی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ اور یومِ آخرت پر ایمان لے آئیں اور نیکی کریں تو ناجی ہیں، تو توحید کی قید بھی نہ رہی، بلکہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ بت پرست بھی اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں، کیوں کہ بتوں کو مستقل خدا نہیں مانتے، بلکہ کہتے ہیں ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾[2]

یعنی ہم ان کی صرف اس وجہ سے پرستش کرتے ہیں کہ وہ ہم کو خدا کا قرب حاصل کرا دیں۔

اور آخرت کا عقیدہ بھی طبیعتِ انسانی میں پڑا ہوا ہے۔ کوئی بھی مذہب ایسا نہیں جو دوسرے جہاں کو نہ مانتا ہو، تو إیمان باللہ والیوم الآخر سب کو حاصل ہے، لہٰذا ثابت

---

[1] البقرة: ۱۳۷ [2] الزمر: ۳

پرست ناجی ہیں۔ نعوذ باللہ من ھذہ الخرافات.

اس کا جواب غالباً یہی دیا جائے گا کہ إیمان باللہ والیوم الآخر بالمعنی الصحیح معتبر ہوگا، نہ کہ خود تراشیدہ، کہ بت پرستی بھی ہے اور سمجھتے ہیں کہ ہم موحّد ہیں، اسی واسطے حق تعالیٰ نے ان کے قول مذکور: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾[1] پر نکیر فرمائی ہے، اور فرمایا ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِيْ مَا هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ مَنْ هُوَ كٰذِبٌ كَفَّارٌO﴾[2]

یعنی حق تعالیٰ فیصلہ کریں گے کہ جس میں وہ اختلاف کر رہے ہیں بے شک اللہ سبحانہ نہیں ہدایت کرتے اس کو جو جھوٹا بڑا کافر ہے۔

اس عقیدے والے کو کاذب اور کافر فرمایا، اور آخرت کا عقیدہ بھی جب ہی معتبر ہوگا جب کہ ان خبروں کے مطابق ہو جو مالکِ آخرت نے دی ہیں، کیوں کہ بلا اس کے خبر دیے وہاں کی اطلاع ملنے کا کوئی ذریعہ نہیں، اور اہلِ کتاب اور بت پرست سب ان خبروں کے موافق عقیدہ نہیں رکھتے، طرح طرح کی غلطیوں میں مبتلا ہیں، مثلاً: اہلِ کتاب کہتے تھے:

﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةًO﴾[3]

یعنی ہم کو باوجود سخت سے سخت گناہ اور کفر کرنے کے چند روز سے زیادہ دوزخ میں رہنا نہ ہوگا، اور مشرکین کہتے تھے:

﴿نَحْنُ اَكْثَرُ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا وَّمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِيْنَO﴾[4]

یعنی ہم کو اموال واولاد بہت حاصل ہیں، اس سے آخرت کی حالت پر بھی اطمینان ہے کہ جیسے دنیا میں عزت حاصل ہے آخرت میں بھی ہوگی۔

ان دونوں عقیدوں کی حق تعالیٰ نے تردید فرمائی ہے، لہٰذا اس طرح کا آخرت کا عقیدہ

[1] الزمر: ۳ [2] الزمر: ۳ [3] البقرة: ۸۰ [4] السبأ: ۳۵

....

کالعدم ہے، تو اللہ تعالیٰ کے متعلق اور آخرت کے متعلق ایسے عقیدہ رکھنے والوں کو مؤمن باللہ والیوم الآخر نہیں کہہ سکتے۔ اس کے سوا کوئی جواب نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ جب صابئین کے متعلق یہ قید لگانی پڑی کہ ایمان باللہ والیوم الآخر بالمعنی الصحیح اختیار کریں، یعنی بت پرستی چھوڑ کر اور آخرت کے متعلق غلطیوں کو رفع کر کے قائل ہوں تب مؤمن باللہ والیوم الآخر کہلائیں گے اور ناجی ہوں گے، تو یہ قید اہلِ کتاب کے لیے کیوں نہیں لگے گی؟ اور وہ بلا ان غلطیوں کو رفع کیے ہوئے جو توحید اور قیامت متعلق انھوں نے اختیار کر رکھی ہیں کیسے مؤمن باللہ والیوم الآخر کہلا سکیں گے؟

• اب ہمارا مدعا حاصل ہو گیا، اور علما کی تقریر صحیح رہی کہ ایمان باللہ والیوم الآخر کسی سے ہو جب ہی معتبر ہے کہ بالمعنی الصحیح ہو، یعنی جب جس طرح مسلمان ایمان رکھتے ہیں اس طرح کا ایمان ہو تو آیاتِ مذکورہ سے صرف توحید کو نجات کے لیے کافی سمجھنے پر استدلال کرنا غلط ہوگا، بلکہ وہی ایمان معتبر ہوگا جو جابجا آیتوں سے ثابت ہے، مثلاً:

﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ﴾[1]

یعنی رسول اللہ ﷺ اور مومنین ایمان لائے اللہ تعالیٰ پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے تمام رسولوں پر اس طرح کہ نہیں فرق کرتے کسی رسول کی تصدیق میں۔

اور مثلاً: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰي رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۭ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًۢا بَعِيْدًا﴾[2]

یعنی اے ایمان والو! ایمان رکھو اللہ تعالیٰ پر، اور اس کے رسول (محمد ﷺ) پر، اور اس کتاب پر جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر اتاری (یعنی قرآن پر) اور ان کتابوں پر جو پہلے اتاریں، اور جو کوئی کفر کرے اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اس کے فرشتوں کے ساتھ اور اس کی کتابوں کے اور اس

---

[1] البقرۃ: ۲۸۵ [2] النساء: ۱۳۶

....

....

کے رسولوں کے ساتھ تو بڑی دور کی گمراہی میں پڑا۔

اور کسی ایک رسول کے جھٹلانے کو تمام رسولوں کا جھٹلانا فرمایا ہے۔ قوم نوح، اور عاد، اور ثمود، اور قوم لوط اور اصحاب ایکہ سب کے بارے میں یہی لفظ ہے:

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحِ ِۨ الْمُرْسَلِيْنَ O﴾[1] ﴿كَذَّبَتْ عَادُ ِۨ الْمُرْسَلِيْنَ O﴾[2]
﴿كَذَّبَتْ ثَمُوْدُ الْمُرْسَلِيْنَ O﴾[3] ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوْطِ ِۨ الْمُرْسَلِيْنَ O﴾[4]
﴿كَذَّبَ اَصْحٰبُ لْئَيْكَةِ الْمُرْسَلِيْنَ O﴾[5] ﴿وَ لَقَدْ جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ O﴾[6]

غرض آیاتِ قرآنی سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ صرف توحید نجات کے لیے کافی ہے۔

رہی حدیث: مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الجَنَّةَ اس میں بھی اختصار ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے ہمارے عرف میں کہا جاتا ہے: جو کلمہ پڑھ لے وہ مسلمان ہو جاتا ہے، اس کے معنیٰ لغوی نہیں مراد ہوتے، اور کوئی یہ نہیں سمجھتا کہ جس کو لغت میں کلمہ کہہ سکیں اس کو زبان سے کہنے سے مسلمان ہو جاتا ہے، کیوں کہ کلمہ ہر لفظِ معنی دار کو کہتے ہیں۔

کفار بھی ہر وقت بات چیت کرتے ہیں، سینکڑوں کلمے زبان سے ادا ہوتے ہیں تو کیا وہ مسلمان ہو جاتے ہیں؟ پس کلمہ سے مراد کلمۂ اسلام ہے، اور کلام میں اختصار ہر زبان میں رائج ہے، مثلاً: ریلوں کے نام میں: ای آئی آر، جی آئی پی، ایس ایس آر، جے ایم آر، تاریخ اور سنہ لکھتے وقت لکھتے ہیں: رمضان ۵۰ھ، یا جنوری ۳۲ء، بعض الفاظ کثیر الاستعمال کو مختصر کرتے ہیں، مثلاً:

هذا خلف کو: هف۔

أيضًا کی جگہ: صرف دو زبر۔

---

[1] الشعراء: ۱۰۵ [2] الشعراء: ۱۲۳ [3] الشعراء: ۱۴۱ [4] الشعراء: ۱۶۰
[5] الشعراء: ۱۷۶ [6] القمر: ۴۱

. . . .

إلی آخرہ کو: إلخ۔

رضی اللہ عنہ کو: رض۔

رحمۃ اللہ کو: رح۔

اور دلیل اس کی کہ من قال: لا إلہ إلا اللہ میں اختصار ہے، حدیث ہی کی دوسری روایتیں ہیں جن میں مختصر عنہ یعنی پورا کلمہ موجود ہے۔

حدیثِ جبریل[1] میں ہے کہ پوچھا گیا:

ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

یعنی کیا ہے اسلام؟ فرمایا اسلام یہ ہے کہ تو اقرار کرے کہ اللہ ایک ہے، اور یہ کہ محمد (ﷺ) اس کے رسول ہیں۔

اور روایت ہے حضرت عبادہ بن صامت سے:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ وَلَا شَرِيْكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ، وَأَنَّ عِيْسٰى عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلٰى مَرْيَمَ، وَرُوْحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَه اللّٰهُ الْجَنَّةَ، عَلٰى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ.

ترجمہ: فرمایا جناب رسول اللہ ﷺ نے: جو کوئی اقرار کرے لا إلہ إلا اللہ کا، اور اس کا کہ محمد (ﷺ) اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، اور اس کا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بندے اللہ تعالیٰ کے اور اس کے رسول ہیں اور کلمۃ اللہ ہیں جس کو حضرت مریم رضی اللہ عنہا کی طرف ڈالا، اور روح اللہ ہیں، اور اس کا کہ جنّت حق ہے، اور دوزخ حق ہے، تو اس کو اللہ تعالیٰ جنّت میں داخل کریں گے جس قسم کا اس کا عمل ہو۔

اور روایت ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے:

---

[1] حدیثِ جبریل بہت مشہور حدیث ہے اور سب کتبِ حدیث میں موجود ہے۔

....

....

قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: وَالَّذِيْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهٖ، لَا يَسْمَعُ بِيْ أَحَدٌ مِّنْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ يَهُوْدِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوْتُ، وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِيْ أُرْسِلْتُ بِهٖ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ.

یعنی فرمایا جناب رسول اللہ ﷺ نے کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں محمد (ﷺ) کی جان ہے، نہیں سنے گا میری خبر کو کوئی اس امت میں سے یہودی یا نصرانی پھر اس حال میں مرجائے کہ نہیں ایمان لایا اس پر جو میرے اوپر اتارا گیا (یعنی قرآن پر) مگر ہوگا وہ ایک دوزخ میں سے۔

ان روایتوں سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کلمۂ اسلام صرف لا إله إلا الله نہیں ہے، بلکہ محمد رسول اللہ بھی اس کا جزو ہے، بوجۂ کثرتِ استعمال کہیں اس کو مخفف کر کے صرف جزوِ اول کو ذکر کیا گیا ہے۔

غرض آیات واحادیث سے عقیدۂ نبوت کے غیر ضروری ہونے پر استدلال کرنا محض جہالت ہے، اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ انبیا علیہم السلام صرف توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ ابھی جو آیات واحادیث ہم نے لکھی ہیں ان میں صاف موجود ہے کہ انبیا علیہم السلام کی بعثت صرف توحید کی تعلیم کے لیے نہیں ہے، بلکہ جنّت اور نار، وملائکہ اور قیامت وغیرہ کی تصدیق کرانے کے لیے بھی ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو بھی نہ ماننے پر خلود في النار موعود ہے۔

ہاں! یہ صحیح ہے کہ عقائد کا رأس الکل اور اصل الاصول توحید ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے عقائد ضروری نہیں۔

موٹی بات ہے کہ انسان کے بدن میں دل اشرف الاعضا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ صرف دل کا نام انسان ہے، یا صرف دل کی بقا سے حیات رہ سکتی ہے، بعض دیگر اعضا بھی ایسے ہیں جن کے نہ رہنے بلکہ ماؤف ہونے سے حیات نہیں رہ سکتی، جیسے: دماغ اور جگر، بلکہ پھیپھڑہ اور آنتوں تک کو بھی بقائے حیات میں دخل ہے، حالاں کہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ یہ اعضا شرف میں دل کے برابر ہیں۔

اور ردِّ عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذبِ رسول مکذبِ خدا بھی ہے، کیوں کہ وہ محمد رسول اللہ وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔

اس طرح توحید رأس العقائد سہی، مگر دوسرے عقائد بھی ایسے ہیں جن کے نہ ہونے سے ایمان باقی نہ رہے گا، اور سب کی تعلیم کے لیے انبیا علیہم السلام مبعوث ہوئے ہیں، نہ صرف توحید کے لیے، یہاں تک اس خیال کی کہ منکرِ نبوت کی نجات ہوسکتی ہے نقلاً تردید ہوئی، یعنی آیات واحادیث سے ثابت کیا گیا کہ منکرِ نبوت کی نجات نہ ہوگی۔

• اس پر دلیلِ عقلی بھی موجود ہے، وہ یہ ہے کہ مسلمان کا یہ خیال کرنا کہ منکرِ نبوت کی نجات ہوسکتی ہے دلیلِ الزامی سے باطل ہے، کیوں کہ:

- حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ ”محمد رسول ہیں اللہ تعالیٰ کے“۔
- تو جو شخص آپ ﷺ کی رسالت کی تکذیب کرتا ہے وہ نعوذ باللہ! اللہ تعالیٰ کو کاذب کہتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کو کاذب کہنا اس کی توحید کا انکار ہے، کیوں کہ:

- توحید کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ذات اور صفات میں، کمال میں یکتا ماننا۔
- اور کذب نقص ہے، تو اس نے صفاتِ کمال میں یکتا نہ مانا تو توحید کا انکار کیا۔
- اور اس کے تم بھی قائل ہو کہ توحید کے منکر کو نجات نہیں۔

تو اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ تمہارے ہی اصول سے منکرِ رسالت کو بھی نجات نہیں۔

نعوذ باللّٰہ من الجھل وسوء الفھم.

• اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ ”جس کو اصلِ مقصود حاصل ہے غیر مقصود کا انکار اس کو مضر نہیں“، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کو توحید بلا تعلیمِ نبی ﷺ کے حاصل ہے اس کو نبی ﷺ کی تعلیم کی ضرورت نہیں۔

اس جملے کا جزوِ اول غلط ہے، ہمارا دعویٰ ہے کہ ”بلا تعلیمِ نبی کے توحید بھی حاصل نہیں ہوتی“، کیوں کہ ”توحید“ سے مراد توحیدِ صحیح ہے، ورنہ توحید کا مدعی ہر شخص ہے، اور شرک کو سب

....

برا سمجھتے ہیں، لیکن اس دعوے سے موحِّد نہیں ہوسکتے، چناں چہ غور کرنے اور تحقیق کرنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔ جتنے مذہب اس وقت موجود ہیں توحید کے سب مدعی ہیں۔ اہلِ کتاب یعنی یہود ونصاریٰ تو آسمانی مذہب رکھنے کے مدعی ہیں، مگر اس پر بھی بوجہِ تحریف کے تثلیث میں مبتلا ہیں، جس کا شرک ہونا ظاہر ہے، اور غیر اہلِ کتاب میں سے وہ فرقہ جو اپنے سوا کسی کو موحد مانتا ہی نہیں، یعنی آریہ فرقہ اللہ کے ساتھ روح اور مادہ کو قدیم مانتا ہے جو صریح شرک ہے۔

غرض جس فرقے کو بھی لیا جائے توحیدِ صحیح سے دور ملے گا۔ قدمائے فلاسفہ کو لیجیے جن کا عقلا ہونا ایک زمانے تک مسلَّم رہا۔ الٰہیات کے متعلق ان کی کتابوں میں ان کی تحقیقات موجود ہیں، جن میں ایسی غلطیاں ہیں کہ ان پر علمائے اسلام کے بچے بھی ہنستے ہیں۔ کوئی کہتا ہے: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، اللہ تعالیٰ سے ایک ہی چیز پیدا ہوسکتی ہے، کوئی آسمان کے چرنے پھٹنے کو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج مانتا ہے، کوئی اللہ تعالیٰ کے ساتھ دیگر بعض موجودات کو صفتِ قدم میں شریک مانتا ہے، اور زبان سے اپنے آپ کو سب موحِّد ہی کہتے تھے، اور شریکِ باری کو محال مانتے تھے، اور جب تک علومِ وحی سے مقابلہ نہ ہوا تھا تب تک عقلا یا حکما کے خطابات ان کو دیے جاتے تھے، اور علومِ وحی کے آنے کے بعد سوائے اس کے کہ ''جہلا'' یا ''حمقا'' کا خطاب دیا جائے کسی قابل نہ رہے۔

غرض حاضرین ہوں یا ماضین توحیدِ صحیح تک بلا تعلیم نبوت کے کسی کو رسائی نہیں ہوئی۔

مپندار سعدی کہ راہِ صفا   تواں رفت جز بر پیے مصطفا

جب جملۂ مذکورہ کا جزوِ اول غلط ہے تو جزوِ دوم کا بنا فاسد علی الفاسد ہونا ظاہر ہے، بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ ''توحید تو ادق مسائل ہے، وہ بلا تعلیمِ نبی کے کیا حاصل ہوتی؟ موٹے موٹے مسائل میں بھی بلا تعلیمِ وحی کے فاش غلطیاں ہوتی ہیں'' اس کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اخیر کتاب میں بیان کریں گے۔

....

رہا یہ کہ توحید کو عقلی مسئلہ کہا جاتا ہے اس کا مطلب کیا ہے؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ نفسِ توحید نہایت اجمال کے مرتبے میں عقلی ہے، جیسا کہ وجودِ صانع بھی عقلی، یعنی جس طرح کوئی اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتا کہ کوئی کام بلا کرنے والے کے آپ سے آپ ہوسکتا ہے، اسی طرح کوئی عقل والا یہ تسلیم نہیں کرسکتا کہ دو خدا مل کر کام کرتے ہیں تب نظامِ عالَم ہوتا ہے، بلکہ اس صورت میں ہر شخص سمجھتا ہے کہ نظام درہم برہم ہوجائے گا، چناں چہ اسی کو قرآن شریف میں استدلالاً بطورِ برہانِ تمانع پیش کیا گیا ہے:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]

یعنی اگر آسمان وزمین میں ایک سے زائد خدا ہوتے تو آسمان وزمین سب ٹوٹ پھوٹ جاتے۔

غرض مسئلۂ توحید کسی درجے میں یعنی اجمال کے مرتبے میں بے شک عقلی ہے، اور جب تک کہ بذریعۂ وحی حضرت الہ جل جلالہ کے ذات وصفات اور اس مسئلہ کے متعلق تشریح کسی کو نہ پہنچی ہو وہ اجمالی عقیدۂ توحید کے متعلق کافی ہے، لیکن علومِ وحی کے پہنچ جانے کے بعد نہ یہ اجمال کافی ہے اور نہ کسی کو ان سے معارضے کا حق ہے، بلکہ ہر شخص کے ذمے واجب ہے کہ غور کرے اور علومِ وحی کو سمجھنے کی کوشش کرے۔

اگر خلوص کے ساتھ اس کی کوشش کرے گا تو ضرور سمجھ میں آجائیں گے، اور اپنی غلطیاں واضح ہوجائیں گی، پھر کون کہہ سکتا ہے کہ باوجود واضح ہوجانے کے غلطی پر جمے رہنا جائز ہوگا؟

آج کل جن بے دینوں کے متعلق مساہلت برتی جاتی ہے، اور یہ سمجھ کر کہ وہ توحید کے قائل تھے ان کی نجات کا عقیدہ رکھا جاتا ہے، اور ان کے واسطے استغفار کیا جاتا ہے درحالے کہ چاردانگ عالَم میں علومِ وحی پھیلے ہوئے ہیں، اور کتابیں موجود ہیں، اور سمجھانے والے ہر جگہ تیار ہیں، وہ اجمالی توحید سے یا غلط توحید سے کیسے ناجی ہوسکتے ہیں؟

سمجھ میں آگیا ہوگا کہ نبی کے آجانے کے بعد کوئی اس سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اور یہ کہنا

---

[1] الأنبياء: ۲۲

اور نظیرِ عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔ کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رُتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے؟

صحیح نہیں ہوسکتا کہ جب اصلِ مقصود[1] حاصل ہے تو غیرِ مقصود[2] کا انکار مضر نہیں، اور یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ مسئلۂ توحید کس حد تک عقلی ہے، اور مسلمان کے منہ سے یہ لفظ نکلنا کہ صرف توحید بھی نجات کے لیے کافی ہے جائے تعجب ہے، اس واسطے کہ جب مسلمان اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہے تو اس کو سچا بھی ضرور سمجھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں نبوت کا اثبات موجود ہے، صدہا آیتیں اس مضمون کی ہیں جن میں سے چند آیتیں اوپر مذکور ہوئیں، اور ایک آیت میں یہ صریح لفظ موجود ہے: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ﴾ تو جب مسلمان کلامِ الٰہی کو سچا سمجھتا ہے تو حضور ﷺ کی رسالت کو ماننا بھی ضروری ہوا، ورنہ کلامِ الٰہی کو جھوٹا سمجھنا لازم آئے گا۔ نعوذ باللہ!

• غرض تکذیبِ رسول ﷺ تکذیبِ خدا ہوئی، یہ بہت موٹی بات ہے، اور نبوت کے مسئلے کی نظیرِ عرفی بھی حضرت مصنف مدظلہ نے کیا ہی واضح بیان فرمائی ہے! جس سے مسئلۂ رسالت بداہت کے مرتبے میں آجاتا ہے، اور اس پر کوئی شبہ باقی نہیں رہتا، اس کی شرح کی ضرورت نہیں۔

چوں کہ ''حل الانتباہات المفیدۃ'' کو بہت طول ہوگیا اور ضخامت زیادہ ہوگئی، اس واسطے دو حصّے کیے جاتے ہیں۔

یہاں حصّہ اول ختم ہوا۔

---

[1] یعنی توحید۔ [2] یعنی نبوت۔

حل الانتباہات

(حصہ دوم)

انتباہِ چہارم

متعلّق قرآن من جملہ اصولِ اربعۂ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں:

۱- کتاب اللہ ۲- حدیث الرسول ۳- اجماع الامت ۴- قیاس المجتہد۔

جہاں دین سے بچنے کی لیے بہت سے حیلے ہیں ایک حیلہ یہ بھی ہے جس میں ہمارے تعلیم یافتہ بھائی بکثرت مبتلا ہیں کہ ہر چیز کا ثبوت قرآن سے مانگتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں بہت سے احکام صراحتاً نہیں ملتے، لہٰذا ان کو دینی حکم نہیں سمجھتے اور ان میں اپنے آپ کو آزاد سمجھتے ہیں، اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ:

- مذہبِ اسلام کی کتاب قرآن ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو پھیلانا چاہا تو اس کو اتارا، تو یہی بیخ و بنیاد ہے مذہب کی۔

- اگر اس کے سوا اور کسی کتاب وغیرہ سے احکامِ مذہبی ثابت کیے جائیں تو قرآن جیسی مذہبی کتاب کا ناقص ہونا لازم آتا ہے، جو عقلِ سلیم کے بھی خلاف ہے، اور خود قرآن کے اس دعوے کے بھی خلاف ہے: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾[1]

- اس آیت پر ہر مسلمان کا ایمان ہے، پھر نہ معلوم علمائے اسلام احکامِ مذہبی کے ثبوت کے لیے دیگر کتابوں کو کیوں پیش کیا کرتے ہیں؟ اور جو احکام قرآن میں نہیں ہیں ان کو مسلمانوں سے کیوں منوایا کرتے ہیں؟

یہ تقریر ان کی عوام کو متحیّر کر دیتی ہے اور ظاہراً لا جواب ہے۔

---

[1] المائدة: ۳

اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں، ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جارہی ہیں۔

• ان حضرات کو یاد رکھنا چاہیے کہ دین اسلام حسب خبر ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾ واقعی مکمل ہے،[1] وقتِ نزولِ آیتِ مذکور اس کی تکمیل ہو چکی تھی اور اب تک مکمل ہے اور ہمیشہ مکمل رہے گی، چناں چہ علومِ اسلامیہ کی تکمیل اس درجہ ہوئی ہے کہ کوئی اصل یا فرع اور کلیات اور جزئیات ایسے نہیں جس سے علما نے بحث نہ کی ہو۔

• من جملہ ان کے علمِ اصولِ احکام بھی ہے، یعنی یہ کہ دین کے احکام کس طرح ثابت کیے جاتے ہیں؟ اس سے بہت کافی وافی بحثیں کی ہیں۔

اصول مذکورة في المتن کے متعلق مستقل ابواب بلکہ علیحدہ علیحدہ کتابیں موجود ہیں، جن میں اصولِ مذکورہ کی حقیقت، پھر ان پر سوال وجواب، جرح وقدح، مخالفین وموافقین کے اقوال ودلائل اور وہ وہ شبہات جو ابنائے زمان کو سوجھنا تو کیا معنی، سمجھ میں بھی نہیں آسکتے، مع اجوبہ سب درج ہیں۔

تکلیف کر کے کسی عالم سے دریافت کیجیے یا کسی اسلامی کتب خانہ میں جا کر کتابوں کو دیکھیے تو ہر ہر اصل کے متعلق ایک دریائے ناپیدا کنار ملے گا اور عقل حیران ہو جائے گی۔

• غرض علمائے اسلام نے ثابت کیا ہے کہ شریعت کی اصلیں چار ہیں۔ ''اصل'' بمعنی دلیل۔ مطلب یہ ہے کہ ان چاروں میں سے کسی قسم کی دلیل سے شرعی حکم ثابت ہو سکتا ہے، خواہ ایک قسم کی دلیل سے ہو یا ایک سے زائد سے، حتیٰ کہ بعض احکام چاروں قسم کی دلیلوں سے ثابت ہیں اور بعض صرف ایک قسم سے۔

یہ طریقہ اثباتِ احکامِ شرعی کا صحیح، اور نقلاً وعقلاً حق ہے، اور خیال ہمارے بھائیوں کا غلط ہے، اور وہ تقریر بالکل باطل ہے۔ اسی کو حضرت مصنف مدظلہ نے انتباہِ چہارم میں بیان فرمایا ہے، اور ہر ایک اصل کے متعلق مفصل گفتگو فرما کر تمام مغالطوں کو حل کر دیا ہے۔ اس بحث کو

[1] مگر مکمل ہونا دوسرے اصول کے لیے نافی نہیں، بلکہ وہ دوسرے اصولِ قرآنی ہی کے مکمل ہونے کی شرح ہیں۔ چنانچہ عنقریب اس کی تقریر آتی ہے۔

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں

ایک: یہ کہ ''احکام'' کو ''قرآن'' میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔

دوسرے: یہ کہ قرآن میں مسائلِ سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔

• پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے، جس کو اہلِ اصول نے مُتتبَع بیان کیا ہے۔

پورا مطالعہ کرنے کے بعد صاف نظر آجائے گا کہ تقریرِ مذکور محض مغالطہ ہے، اور تحقیق سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اور نہ نقلاً صحیح ہے، نہ عقلاً۔ وہ چار اصلیں یہ ہیں:

۱- کتاب اللہ ۲- حدیث الرسول ۳- اجماعِ امت ۴- قیاسِ مجتہد۔

اصلِ اول ''کتاب اللہ'' یعنی قرآن پاک ہے

اس کے متعلق ہمارے بھائی اس غلطی میں تو مبتلا نہیں کہ اس کو احکامِ شرعی کے لیے حجت نہ مانیں، جیسا کہ تین بقیہ اصلوں کے متعلق بعض کا خیال ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ ہاں! کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیوں میں مبتلا ہیں:

ایک: یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھتے ہیں، جیسا کہ ان کی تقریرِ مندرجہ شروع بابِ ہذا میں صاف صاف موجود ہے۔

دوسری غلطی: یہ کہ کوشش کرتے ہیں کہ قرآنی تحقیقات کو سائنس کے مطابق کر کے دکھائیں۔ نیز مسائلِ سائنس کو قرآن سے ثابت کریں۔ یہ بات ظاہراً بہت خوش کن ہے، مگر بے اصل اور نہایت مضر اور غلط ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوتا ہے۔

پہلی غلطی کا حاصل یہ ہے کہ

جب ''احکام'' قرآن میں منحصر ہیں تو بقیہ اور تین قسم کے دلائل بے کار ہیں، یعنی ان سے

....

کوئی حکم شرعی نہیں ثابت کرنا چاہیے، اور جو حکم ان سے ثابت کیا جائے گا غیر قابلِ تسلیم ہوگا۔
اس خیال کا غلط ہونا ان نصوص سے ثابت ہوتا ہے جن میں صاف موجود ہے کہ بقیہ تین قسم کے اصول بھی بے کار نہیں، بلکہ ان سے بھی احکامِ شرعی ثابت ہوتے ہیں۔
نصوص دو قسم کے ہیں: ۱- احادیث۔　　۲- اور آیاتِ قرآنی۔
۱- مثلاً حدیث میں ہے:

قال رسول الله ﷺ: تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ۔[1]

ترجمہ: فرمایا جناب رسول اللہ ﷺ نے کہ میں نے تم میں دو چیزیں چھوڑی ہیں، تم ہرگز گمراہ نہ ہوگے جب تک ان دونوں کو دلیل بناؤ گے: کتاب اللہ اور سنت رسول یعنی حدیث۔
اس سے صاف ثابت ہے کہ حدیث بھی قابلِ احتجاج چیز ہے، نہ جیسا کہ اہلِ زمان کہتے ہیں۔

۲- دوسری حدیث میں ہے:

"ألا! هل عسى رجل يبلغه الحديث عني، وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حرامًا حرمناه. وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله".
ولأبي داود: "ألا! وإني أوتيت الكتاب ومثله معه"۔[2]

ترجمہ: سن لو! کیا ایسا ممکن ہے کہ کوئی شخص ہے کہ اس کو مجھ سے کوئی حدیث پہنچے، اور وہ اپنے مسند پر تکیہ لگائے بیٹھا رہے (یعنی حدیث کی طرف سے لاپروائی کرے)، پس کہے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان کتاب اللہ موجود ہے، تو جس چیز کو ہم اس میں حلال پائیں گے اس کو حلال سمجھیں گے، اور جس چیز کو اس میں حرام پائیں گے اس کو حرام سمجھیں گے (یعنی کتاب اللہ کافی

---

[1] از جمع الفوائد كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة۔ [2] أيضًا

....

ہے حدیث کی ضرورت نہیں)، حالاں کہ جس چیز کو اللہ کا رسول حرام کرے وہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا۔ (اور ابوداود کی روایت میں یہ الفاظ ہیں) سن لو! کہ مجھ کو کتاب (یعنی قرآن) دی گئی ہے اور اسی جیسی ایک چیز اس کے ساتھ (یعنی حدیث)۔

یہ حدیث کس قدر صاف ہے حدیث کے حجت ہونے اور ابنائے زمان کے خیال کی تغلیط میں۔

۲- اور ایک حدیث میں ہے:

"من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين".[1]

یعنی فرمایا جناب رسول اللہ ﷺ نے کہ جو کوئی زندہ رہے گا بعد میرے تو دیکھے گا بہت اختلاف تو لازم پکڑ لینا تم میری سنت کو اور خلفائے راشدین کی سنت کو۔

اس حدیث سے حدیثِ رسول ﷺ کے ساتھ حدیثِ صحابی کا حجت ہونا بھی ثابت ہوا۔

بوجۂ خوفِ طوالت ہم احادیث میں سے صرف ان ہی چند احادیث پر اکتفا کرتے ہیں، ورنہ احادیث اس مضمون کی بہت ہیں۔ اور آیاتِ قرآنی یہ ہیں:

۱- ﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۝﴾[2]

یعنی جس بات کا تم کو رسول ﷺ حکم دیں اس کو اختیار کرو اور جس بات سے منع کریں اس سے باز رہو۔

۲- ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾[3]

یعنی جو کوئی اطاعت کرے رسول کی تو اس نے اطاعت کی اللہ تعالیٰ کی۔

۳- ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾[4]

یعنی ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا، مگر اس لیے کہ اس کی اطاعت کی جائے اللہ تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے۔

---

[1] ایضًا۔ [2] الحشر: ۷ [3] النساء: ۸۰ [4] النساء: ٦٤

....

یعنی اس کا حکم حق تعالیٰ کے فرمانے کی وجہ سے بجالایا جائے۔

۴- ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1]

یعنی قسم ہے آپ ﷺ کے رب کی کہ نہیں مومن ہوں گے یہ لوگ تاوقتے کہ آپ کو اپنے آپس کے اختلافات میں حکم نہ قرار دیں۔ پھر اپنے دلوں میں آپ کے فیصلہ کے متعلق کچھ تنگی نہ پائیں اور اس کو پورے طور سے مان لیں۔

اس قسم کی آیتیں قرآن شریف میں بہت ہیں، بطور نمونہ چار آیتیں یہاں لکھی گئیں۔ان سے کس وضاحت کے ساتھ حدیث کا واجب العمل ہونا ثابت ہوتا ہے۔

- اور اجماع کے بارے میں یہ آیت ہے:

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾[2]

یعنی جو کوئی مخالفت کرے گا رسول کی اس کے بعد کہ اس پر طریقِ ہدایت واضح ہو چکا اور پیروی کرے گا طریقِ مومنین کے سوا دوسرے طریق کی تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور داخل کریں گے اس کو دوزخ میں۔[3]

"سبیل المؤمنین" سے مراد وہی طریقہ ہے جس کو مؤمنین اختیار کریں، اسی کا ترجمہ "اجماع" ہے۔ ثابت ہوا کہ اجماع کی مخالفت جائز نہیں اور اجماع حجت ہے۔اس کی تفصیل کتاب میں آگے آتی ہے۔

- اور قیاس کا ثبوت ان آیات سے ہے۔اول قیاس کی حقیقت سمجھ لینا ضروری ہے۔ ہمارے بھائی اس کے متعلق غلطی میں مبتلا ہیں، کیوں کہ قیاس کا ترجمہ اٹکل یا خیال یا گمان سمجھتے ہیں، اسی بنا پر اٹکل سے دین کے مسائل گھڑ کر عمل کر لیتے ہیں، اور کہتے ہیں جیسے متقدمین

---

[1] النساء: ٦٥ [2] النساء: ١١٥ [3] كذا في البيضاوي

....

قیاس سے مسائل بناتے تھے ہم بھی کیوں نہ بنائیں؟

جاننا چاہیے کہ قیاس علما کی اصطلاح میں ایک نہایت معقول طریقہ استدلال کا ہے، جس کا معقول ہونا نقلاً وعقلاً وعرفاً ہر طرح مسلّم ہے۔ حقیقت اس کی یہ ہے کہ ایک چیز کا صریح حکم پاکر دوسری ایسی چیز کے لیے بھی وہ حکم ثابت مان لیں جس کے لیے صریح حکم موجود نہ ہو، لیکن وہ اس چیز کے مشابہ ہو جس کا حکم صریح موجود ہے، یہ ماہیت ہے قیاس کی، اس کے کئی جزو ہیں:

اول: وہ چیز جس کا حکم صراحتاً موجود ہو۔

دوسرا جزو: وہ چیز جس کا حکم صراحتاً موجود نہ ہو۔ اول کو ''مقیس علیہ'' اور دوم کو ''مقیس'' کہتے ہیں۔

تیسرا جزو: وہ بات ہے جس میں دونوں یعنی مقیس علیہ اور مقیس مشابہت رکھتے ہیں۔ اس کو ''وجہ شبہ'' یا ''علت'' کہتے ہیں۔

سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ قیاس ایک باضابطہ طریقۂ استدلال ہے، اور اس کے لیے یہ شرط ہے کہ وہاں کام لیا جائے جہاں حکم صریح موجود نہ ہو۔ ہم اس کا ثبوت آیات و احادیث سے اور عرف و عقل سے دیتے ہیں۔

- آیات یہ ہیں:

۱- ﴿وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ ؕ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ﴾[1]

اس آیت میں حق تعالیٰ نے بعض لوگوں کی شکایت کی ہے اور اصلاح فرمائی ہے۔

ترجمہ یہ ہے: کہ جب آتی ہے ان کے پاس کوئی خبر امن کی یا خوف کی تو چرچا کر دیتے ہیں اس کا، کاش! وہ اس خبر کو رسول ﷺ کے پاس اور اربابِ حل و عقد کے حوالہ کرتے تو وہ لوگ جو استنباط کی قوت رکھتے ہیں اس کو سمجھ لیتے۔

---

[1] النساء: ۸۳

....

یعنی شریعت کے موافق اس کا چرچا کرنے نہ کرنے کا موقع معلوم کر کے کام کرتے۔
''استنباط'' کا ترجمہ استخراج ہے، یعنی حکم کا نکالنا۔

آیت میں دو قسم کے لوگوں کا ذکر ہوا ہے: ایک وہ جنھوں نے خبر کا چرچا کیا، جس پر حق تعالیٰ نے نکیر فرمائی۔ دوسرے وہ جن کی طرف خبر لے جانے کا گروہِ اول کو حکم دیا، اور ان کو صاحبِ استنباط فرمایا۔ دونوں میں فرق ہے تو صرف یہ کہ اول صاحبِ استنباط نہیں اور دوسرے صاحبِ استنباط ہیں۔ اگر اس کا حکم شریعت میں صاف صاف موجود ہوتا تو دونوں کو معلوم ہوتا، پھر استنباط کی کیا ضرورت ہوتی؟

۔ معلوم ہوا کہ بعض امور ایسے بھی ہیں جن کا حکم شریعت میں صاف صاف موجود نہیں ہے، جن میں استنباط کی ضرورت ہے۔

۔ اور غیر صاحب استنباط کو صاحبِ استنباط کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے۔

۔ اسی کو علما ''قیاس'' کہتے ہیں، جس سے منصوص سے غیر منصوص کا حکم نکالا جاتا ہے۔

آیتِ دیگر جس سے قیاس کا ثبوت ہوتا ہے:

۲۔ ﴿فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ ۝﴾[1]

یعنی عبرت پکڑو، اے اصحابِ بصیرت۔

اس مضمون کی آیتیں بکثرت ہیں جو اُممِ سابقہ کے قصّے بیان کرنے کے بعد آئی ہیں، جن کا مطلب یہ ہے کہ پہلی امتوں پر فلاں فلاں طرح کے عذاب آئے، تم اس سے عبرت پکڑو۔ عبرت کی حقیقت کیا ہے؟ یہی کہ ان لوگوں نے ایک نافرمانی کی اس پر عذاب آیا، وہ نافرمانی علت ہے عذاب کی، اس کا خیال رکھو کہ وہ علت یعنی نافرمانی تم میں نہ پائی جائے، تاکہ وہ اثر جو نافرمانی سے ان پر ہوا تھا تم پر بھی نہ ہو جائے، اسی کو ''قیاس'' کہتے ہیں۔ اُممِ سابقہ ''مقیس علیہ'' ہیں اور موجودین ''مقیس'' اور نافرمانی ''علتِ حکم'' یا ''شبہ''۔

---

[1] الحشر: ۲

....

قیاس کے ثبوت کے لیے اس قدر آیات موجود ہیں کہ صرف ترجمہ قرآن کا بھی پڑھا جاوے تو سمجھ دار آدمی ان آیتوں کو نکال سکتا ہے، لہٰذا ہم دو ہی آیتوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

• اور قیاس کے حجت ہونے کے بارے میں احادیث اس کثرت سے موجود ہیں کہ ان کے لکھنے کے لیے ایک دفتر چاہیے۔ لہٰذا ہم صرف ایک حدیث پر اکتفا کرتے ہیں جو اس مضمون میں بہت ہی واضح ہے۔ وہ حدیث یہ ہے:[1]

عن معاذ ﷺ: أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن، قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ: قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد برأيي، ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله.

ترجمہ: روایت ہے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے کہ جب بھیجا ان کو جناب رسول اللہ ﷺ نے والیِ یمن بنا کر تو فرمایا: کیا کرو گے تم اگر پیش آئی کوئی فیصلے کی بات؟ عرض کیا: میں فیصلہ کروں گا کتاب اللہ کے موافق۔ فرمایا: اگر نہ ہو حکم کتاب اللہ میں؟ عرض کیا: اس صورت میں حضور ﷺ کی سنت (یعنی حدیث) کے موافق کروں گا۔ فرمایا: اگر نہ ہو وہ حکم حدیث میں؟ عرض کیا: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اور میں اس میں کوتاہی نہیں کروں گا (یعنی بہت غور وخوض سے کام لوں گا) معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس پر حضور ﷺ نے اپنا دستِ مبارک میرے سینے پر مارا، پھر فرمایا: شکر ہے اللہ تعالیٰ کا جس نے توفیق دی اپنے رسول ﷺ کے نائب کو اس بات کی جس کو اس کا رسول پسند کرتا ہے۔

یہ حدیث کس قدر صاف ہے اجتہاد کے حجت ہونے اور محمود اور ضروری ہونے میں۔

---

[1] از کتاب إعلام الموقعین لابن القیم: اول بحث الاجتهاد.

....

نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تمام احکام کتاب اللہ میں نہیں ہیں، بلکہ تمام احکام حدیث میں بھی نہیں ہیں، نہ جیسا کہ ہمارے بھائیوں کی تقریر میں ہے۔

رہا یہ کہ اس سے ناقص ہونا کتاب اللہ کا لازم آتا ہے، حالاں کہ وہ مکمل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ناقص ہونا کتاب اللہ کا جب لازم آتا ہے کہ دعوی کیا جائے کہ کتاب اللہ میں بلا واسطہ تمام احکام موجود ہیں، یہ دعوی کہیں نہیں کیا گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سے احکام کتاب اللہ میں موجود ہیں، اور بہت سے حدیث میں موجود ہیں، اور بہت سے قیاس سے ثابت ہیں، لیکن جب کہ کتاب اللہ میں حدیث کے واجب العمل ہونے کا ثبوت موجود ہے، اور کتاب اللہ اور حدیث دونوں میں قیاس کے حجت ہونے کا ذکر موجود ہے تو جو احکام حدیث وقیاس سے ثابت ہوں وہ بھی کتاب اللہ ہی سے ثابت ہوئے۔

کیا نہیں دیکھتے کہ قانونِ شاہی پارلیمنٹ میں بنائے جاتے ہیں، اس میں بہت سے اختیارات وائسرائے دے دیے جاتے ہیں۔ علی ہذا وائسرائے کی کونسل میں ان اختیارات کے بموجب قانون بنائے جاتے ہیں، ان میں بھی بعض اختیارات گورنروں کو دیے جاتے ہیں، پھر ان اختیارات کے بموجب گورنروں کی کونسل میں قانون بنائے جاتے ہیں، اور بعض اختیارات لوکل گورنمنٹوں کو دیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ یہی سلسلہ ڈسٹرکٹ بورڈوں اور میونسپل بورڈوں تک پہنچتا ہے، اور ہر درجے میں بعض احکامات ایسے ہوتے ہیں جو اس سے اوپر کے درجہ میں نہیں ہوتے، لیکن نیچے سے نیچے درجہ کا حکم بھی گورنمنٹ کا حکم مانا جاتا ہے، اور اس کی مخالفت گورنمنٹ کی مخالفت کہی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ نہیں کہ میونسپلٹی تک کے نیچے دروجوں کے احکام پارلیمنٹ کے قانون میں موجود ہیں، بلکہ وجہ یہ ہے کہ پارلیمنٹ نے اپنے احکام کے ساتھ وائسرائے کے احکام کو تسلیم کیا، اور اسی طرح ہر اوپر کے درجہ والے کے احکام کو تسلیم کیا تو سب کا سلسلہ پارلیمنٹ تک مل گیا، تو سب احکامِ پارلیمنٹ یا گورنمنٹ کے احکام کہے جانے لگے۔

....

دیکھیے! میونسپلٹی تک کے کاغذات پر لکھا جاتا ہے ''بکار سرکار قیصرِ ہند''۔ کیا قیصرِ ہند میونسپلٹی کے چیئر مین کا خطاب ہے یا مجسٹریٹ ضلع کا خطاب ہے؟ تو جب کہ میونسپلٹی کا سلسلہ متعدد واسطوں سے قیصرِ ہند تک ملا ہوا ہونے کی بنا پر میونسپلٹی کے احکام قیصرِ ہند کے احکامات کہلائے جاسکتے ہیں، تو قیاس اور حدیث کا سلسلہ تو کتاب اللہ سے صرف ایک دو واسطہ سے ملا ہوا ہے تو ان کے احکامات کو کتاب اللہ کے احکامات کہنے میں کیا تعجب کی گنجائش ہے؟ بلا تردد سب کو کتاب اللہ کے احکامات کہہ سکتے ہیں۔ علمائے اسلام نے ان سب احکام کو جمع کر دیا ہے اور اس کا نام علمِ فقہ رکھا ہے۔

اب ہمارا دعویٰ ہے کہ علمِ فقہ ایسا مکمل علم ہے جس سے کوئی بھی جزئی نہیں چھوٹی۔ تجربہ کر لیجیے کہ کوئی مشکل سے مشکل اور پیچیدہ سے پیچیدہ صورت پیش آوے اس کو علما کے سامنے پیش کیجیے اس کا جواب مدلّل ملے گا، اور ہم کہتے ہیں کہ اسی صورت کو دیگر مذاہب کے علما کے سامنے پیش کیجیے، اول تو جواب ہی نہ ملے گا، اور اگر ملا بھی تو وہ اپنی مذہبی کتاب سے بلا واسطہ یا بواسطہ ہرگز ثابت نہیں کر سکیں گے۔ اس سے تصدیق ہوتی ہے کہ وعدۂ ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾[1] میں یہ صورت ہے دین کے مکمل ہونے کی، نہ یہ کہ سارے احکام جزئی وکلی قرآن ہی میں ڈھونڈے جائیں۔

اور یہی روش ہے فطرت کی، اور ہمیشہ سے یہی طریقہ دنیا میں رائج رہا ہے کہ شاہی احکامات صرف وہی نہیں ہوتے جو خاص بادشاہ کی زبان سے نکلیں، بلکہ بادشاہ کے نائب اور نائب کے نائب جہاں تک بھی سلسلہ پہنچے، سب کے احکامات شاہی احکامات کہلاتے ہیں۔ یہ کس قدر موٹی بات ہے! مگر افسوس ہے کہ دنیا کی باتوں میں اس کو مانا جاتا ہے، اور دین کی باتوں میں اس پر اشکال کیے جاتے ہیں۔ اس نظیر سے قیاس کا عقل وعرف کے مطابق ہونا بہت واضح ہو گیا۔

---

[1] المائدۃ: ۳

• اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ چناں چہ ڈاڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔

پھر یہ امر ایسا خمیر میں داخل ہو گیا ہے جب کوئی مخالفِ مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو علما کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔

اصولِ دین کے متعلق پہلی غلطی یہ بیان ہوئی ہے کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے، اس کا رد بہت کافی ہو چکا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ خود قرآن ہی اِس خیال کو غلط کہتا ہے، اور قرآن ہی حدیث کے حجت ہونے کو اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کو ثابت کرتا ہے، تو اگر قرآن کو ماننا ہے تو حدیث اور اجماع اور قیاس کو بھی ماننا پڑے گا (حدیث اور اجماع اور قیاس کی بحثیں فرداً فرداً آگے آتی ہیں)۔

اسی پہلی غلطی یعنی احکام کو قرآن میں منحصر ماننے کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ اپنی خواہشات پورا کرنے کا بہت کچھ موقع ملتا ہے۔ اس طرح کہ جس خواہش کو پورا کرنے کو جی چاہا، اور دین کا خیال بھی کچھ دل میں آیا، تو قرآن اٹھا کر دیکھ لیا، اور اس میں اس فعل کی ممانعت نہ ملی، تو اس کو بے دھڑک پورا کر ڈالا۔ اس کے متعلق ایسا شرحِ صدر ہو گیا کہ اس کے بارے میں رسالہ یا مضمون لکھ ڈالا، حتیٰ کہ علما سے بھی مباحثہ اور مناظرہ کرنے کو تیار ہو گئے۔ اب جو کوئی ان کو روک ٹوک کرتا ہے تو اس سے مطالبہ کرتے ہیں کہ اس کی ممانعت قرآن میں دکھاؤ۔ جیسے: داڑھی منڈانے کے متعلق اخباروں اور رسالوں میں مضامین نکلتے ہیں اور زبانوں پر بھی آتے ہیں کہ داڑھی رکھنے کا حکم اور منڈانے کی ممانعت کہیں قرآن میں نہیں، یہ صرف علما کی زبردستی اور اختراع ہے۔

سو جب اس فرع کی بناہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا بنـــاء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔ مستقل ردّ کی ضرورت نہیں۔

اس مذاق کا غلبہ طبیعتوں پر اس درجہ ہوا ہے کہ مناظروں اور مباحثوں میں بھی ہر بات کو قرآن ہی سے ثابت کرنا چاہتے ہیں، حتی کہ مخالفینِ مذہب کو بھی یہ طرزِ عمل معلوم ہوگیا ہے، لہٰذا وہ بھی ہر بات کا ثبوت قرآن ہی سے مانگتے ہیں، اور انھوں نے مخالفین کے اس مطالبہ کو پورا کر کے اسی کا خوگر بنادیا ہے۔

اب بعض وقت یہ ہوتا ہے کہ مخالفین کسی مسئلہ کا ثبوت قرآن سے مانگتے ہیں تو ہمارے بھائی حسبِ عادت قرآن سے اس کو تلاش کرتے ہیں، اگر خود اس میں کامیاب نہیں ہوتے تو علما سے امداد چاہتے ہیں، اور یہی اصرار کرتے ہیں کہ جس طرح ہوسکے قرآن ہی سے اس کو ثابت کردو، تاکہ مخالفین کا منہ بند ہوجائے، چناں چہ بعض وقت علما بمصلحتِ وقت ایسا کر بھی دیتے ہیں، ہمارے بھائی اس کو بڑا تبحّر سمجھتے ہیں، اور اسی کو اہلِ اسلام کی جیت کہتے ہیں، اور اگر کوئی عالم ایسا نہ کرسکے یا قصداً نہ کرے اس بنا پر کہ یہ بے اصول چال ہے تو اس کو غیر متبحر کہتے ہیں، اور مناظرے میں اس کو ہار سمجھتے ہیں۔

• خوب سمجھ لینا چاہیے کہ بے قاعدہ چال بے قاعدہ ہی ہوتی ہے، کہیں چل جاتی ہے اور اکثر بے کار بلکہ مضر ثابت ہوتی ہے۔ ابھی اوپر اسی انتباہِ چہارم میں ثابت کیا جاچکا ہے کہ یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ جملہ احکام قرآن سے براہِ راست ثابت ہوسکتے ہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ اصولِ شرعی جن سے احکامِ شرعی ثابت کیے جاتے ہیں چار ہیں:

۱- قرآن ۲- حدیث ۳- اجماع ۴- اور قیاس۔

اور ان سب کے ثبوت قرآن ہی سے دیے گئے اور اس کے متعلق ہر قسم کی بحث گزر چکی۔

• غرض بخوبی ثابت کیا جاچکا کہ صرف قرآن پر مدارِ احکام سمجھنا غلط ہے، جب یہ غلط ہے تو جو باتیں اس پر مبنی ہوں وہ بھی سب غلط ہوں گی، اسی کو ''بنائے فاسد علی الفاسد'' کہتے

پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے، اس کا انجام خود ارکانِ اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔

کیا کوئی شخص نمازِ پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدرِ واجب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟

ہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جس بات کی بنا غلط بات پر ہو وہ خود بھی غلط ہی ہوتی ہے، جب کہ اس کی بنا کا غلط ہونا ثابت کیا جا چکا تو اس کے غلط ہونے کے متعلق بیان کو طول دینا فضول ہے۔

اسی واسطے حضرت مصنف مدظلہ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے مستقل رد کی ضرورت نہیں اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

با قاعدہ اور سیدھی چال یہی ہے کہ جب قرآن نے چاروں اصولوں کو تسلیم کیا ہے تو جو حکم جس سے ثابت ہونے کے قابل ہے اس کو اسی سے ثابت کیا جائے، اور ان میں سے کسی ایک سے بھی جو حکم ثابت ہو وہ واجب التعمیل ہوگا، ہاں! فرقِ مراتب ضرور ہوگا، جس کو علما نے ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے، جس کے لیے فقہ بتمام وکمال مدوّن ہے۔

سیدھی چال چھوڑ کر الٹی چال اختیار کرنے میں صدہا خرابیاں ہو سکتی ہیں، جیسا کہ حضرت مصنف مدظلہ فرماتے ہیں کہ اس دروازے کا کھولنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے، اس سے نہ صرف معمولی مسائلِ شرعیہ کو زِک پہنچے گی، بلکہ بڑے بڑے مسائل کو بھی جن کو ارکانِ اسلام کہا جاتا ہے زِک پہنچے گی۔

ہر مسلمان جانتا ہے کہ ارکانِ اسلام چار ہیں: ۱- نماز ۲- زکاۃ ۳- روزہ ۴- حج۔

ان میں سے کسی کے بھی تمام مسائل قرآن سے ثابت نہیں کیے جا سکتے، نہ نماز کی تعدادِ رکعات قرآن سے کوئی ثابت کر سکتا ہے، نہ اوقات، نہ فرائض، نہ شرائط، بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ حدیث و آثارِ سلف سے قطعِ نظر کر کے کوئی صرف قرآن کو سامنے رکھ کر ایک رکعت بھی نماز کی نہیں ادا کر سکتا۔ علیٰ ہذا زکوٰۃ کے لیے مقدارِ نصاب اور یہ کہ کتنے مال میں کتنی زکوٰۃ واجب

وعلیٰ ہذا ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حسی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا اختیار تو حاصل ہے، لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح و معتبر ہے، مگر میں تو اس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔ تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابلِ پذیرائی سمجھے گی؟

ہے؟ اور شرائط وغیرہ، اور روزے کے سب احکام بھی صرف قرآن ہی سے ثابت نہیں ہوسکتے، اور حج کے اعمال تو اس قدر پیچیدہ ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دعا مانگی: ﴿وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ یعنی ہم کو افعالِ حج کی آپ ہی تعلیم کیجیے۔ یہ افعال سب کے سب قرآن میں کہاں مذکور ہیں؟ انہی کی تعلیم کے لیے حضور ﷺ نے بنفسِ نفیس سب کے ساتھ حج کیا۔ غرض صرف قرآن کے ذریعے سے کوئی بھی عمل دین کا ادا نہیں ہوسکتا۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ جب یہ حالت ہے تو ہر بات کے ثبوت کے لیے صرف قرآن کو طلب کرنا کس طرح درست ہے؟ اور جب اس چال سے ارکانِ اسلام تک کو زِک پہنچی تو یہ چال دین کے لیے مضر ہی ہوئی، نہ کہ مفید، حالاں کہ اس کو اختیار کیا جاتا ہے دین کی حمایت کے لیے، تو یہ اس کا مصداق ہوئی:

دوستی بے خرد چوں دشمنی است حق تعالیٰ ازیں چنیں خدمت غنی است

اسی کے لیے جو نظیر حضرت مصنّف نے پیش کی ہے بہت ہی واضح ہے کہ عدالت میں مدعی کی طرف سے ثبوت پیش کیا جاتا ہے، ثبوت ہی کا ترجمہ دلیل ہے، تو دلیل کا ایسا ہونا تو ضروری ہے کہ اس کو دلیل کہا جاسکے، یعنی گواہ ہوں اور وہ غیر مجروح ہوں، اس کے متعلق فریقِ ثانی جو کچھ بھی جرح قدح کرے قابلِ سماعت سمجھا جاتا ہے، لیکن مدعا علیہ کی طرف سے کسی خاص گواہ کا مطالبہ صحیح نہیں سمجھا جاتا، جس گواہ کو بھی مدعی پیش کردے گا دعوی ثابت ہوجائے

اسی راز کے سبب فنِ مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفسِ دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے کسی دلیلِ خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا۔ اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی، کیوں کہ دلیل ملزوم ہے اور مدلول لازم، اور نفیِ ملزوم مستلزم نہیں ہے نفیِ لازم کو۔

گا، مدعا علیہ کا یہ عذر قابلِ سماعت نہ ہوگا کہ فلاں شخص گواہی میں پیش کیا جائے تب اس دعوی کو تسلیم کروں گا۔

اسی طرح جب کہ ثابت ہو چکا کہ شرعی احکام کے لیے چار قسم کی دلیلیں ہوسکتی ہیں (اس کا ثبوت ہم قرآن سے دے آئے ہیں)، تو جس حکم کے لیے ان میں سے ایک قسم کی دلیل بھی مل جائے گی حکمِ شرعی ثابت ہو جائے گا، کسی دوسری قسم کی دلیل کا مطالبہ درست نہیں۔ داڑھی رکھنے کا وجوب حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا یہ کہنے کا حق نہیں کہ قرآن سے ثابت کرو۔

یہی اصلیت ہے فنِ مناظرہ کے اس اصول کی کہ ''مدعی سے نفسِ دلیل کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے کسی دلیلِ خاص کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا''، کیوں کہ اس طرح تو کوئی دعوی ثابت ہو ہی نہیں سکتا، کیوں کہ جو دلیل مدعی پیش کرے گا مدعا علیہ کہہ دے گا کہ اس دلیل کو میں نہیں مانتا، فلاں قسم کی دلیل لاؤ۔ اور یہ اصول مبنی ہے معقول کے ایک مسئلہ پر، وہ یہ ہے کہ ''ملزوم کی نفی مستلزم لازم کی نفی کو نہیں ہے''۔ یہ جملہ کسی قدر شرح کا محتاج ہے۔

وہ یہ ہے کہ جو چیز دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پائی جائے کہ ہمیشہ اس کے ساتھ ہوتی ہے، اور دوسری شے کا وجود بلا اس کے نہیں ہوسکتا، تو شے اول کو ''لازم'' اور دوسری کو ''ملزوم'' کہتے ہیں، اور دونوں میں جو یہ تعلّق ہے اس کو ''لزوم'' کہتے ہیں۔

محسوسات میں اس کی مثال روشنی اور آفتاب ہے کہ روشنی آفتاب کے ساتھ ہمیشہ پائی جاتی ہے، تو روشنی کو لازم اور آفتاب کو ملزوم کہیں گے، اور معقولات میں اس کی مثال دلیل اور نتیجہ ہے، مثلاً: کہا جائے: عالم حادث ہے، یہ دعوی ہے، اس پر دلیل یہ ہوگی کہ اس واسطے کہ

پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کردے۔ کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً: قرآن ہی سے ثابت کرو۔

عالم متغیر ہے، اور جو چیز متغیر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، یہ دلیل ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم حادث ہے، یہ وہی دعویٰ ہے جس کے لیے دلیل لائی گئی، اسی کو دلیل سے ثابت ہونے کے بعد نتیجہ کہتے ہیں، یہ نتیجہ دلیل کو لازم ہے، اس کے اعتبار سے دلیل کو ملزوم کہیں گے۔

اہلِ معقول نے دلائلِ عقلیہ سے ثابت کردیا ہے کہ لازم کی نفی سے تو ملزوم کی نفی ضرور ہو جاتی ہے، لیکن یہ کچھ ضروری نہیں کہ ملزوم کی نفی سے لازم کی بھی نفی ہو جائے۔ دیکھیے! اگر روشنی نہ ہو تو آفتاب بھی نہ ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ آفتاب نہ ہو تو روشنی بھی نہ ہو، ممکن ہے کہ روشنی اور کسی چیز سے پیدا ہو، مثلاً: بجلی سے یا چراغ وغیرہ سے۔ اسی طرح نتیجہ مذکور چوں کہ لازم ہے اسی کی نفی سے ملزوم یعنی دلیلِ مذکور بھی رد ہو جائے گی، اور بے کار سمجھی جائے گی، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اگر ردِّ دلیلِ صحیح نہ ہو تو نتیجہ بھی صحیح نہ ہو۔ ممکن ہے کہ کسی اور دلیل سے یہ نتیجہ نکل آئے۔

(یہ یاد رہے کہ کبھی لزوم دونوں طرف سے ہوتا ہے، اس صورت میں کوئی ایک چیز بلا دوسری کے نہ پائی جائے گی، لیکن یہ صورت ہماری بحث سے اس وقت خارج ہے۔) یہ حاصل ہے اس جملہ کا کہ ''نفیِ ملزوم مستلزم نفیِ لازم کو نہیں''۔

جب یہ معقولی مسئلہ طے ہو گیا تو ہمارا مدعا واضح ہو گیا کہ کسی دعوے کے لیے ایک دلیل پر حصر نہیں ہو سکتا، اگر مدعی کوئی دوسری صحیح دلیل پیش کردے تو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا کسی شرعی مسئلے کے لیے یہ مطالبہ کرنا کہ قرآن ہی سے ثابت کرو خلافِ عقل اور خلافِ اصولِ مناظرہ ہوگا۔ اگر مدعی قرآن سے دلیل نہ لا سکے یا قصداً قرآنی دلیل کو نہ بیان کرے تو حسبِ قاعدۂ مذکورہ دلیل ملزوم ہے، اور مدلول (یعنی نتیجہ یا دعویٰ) لازم، لہٰذا ملزوم (یعنی قرآنی دلیل) کی نفی سے لازم (یعنی دعویٰ) کی نفی نہیں ہو جائے گی۔

ہاں! یہ مسلم ہے کہ یہ دلائلِ اربعہ قوت میں برابر نہیں، لیکن جیسا تفاوت ان کی قوت میں ہے، ایسا ہی تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں، بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں۔

مدعی کو اختیار ہے کہ دوسری دلیل سے اس دعوی کو ثابت کر دے، ہاں! وہ دلیل شرعی ہو، اور یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ دلیلِ شرعی چار قسم کی ہیں:

۱-قرآن ۲-حدیث ۳-اجماع ۴-قیاس، تو ان میں سے جس قسم کی دلیل سے بھی اپنے دعوے کو ثابت کر دے گا واجب التسلیم ہوگا۔

اس کی بہت واضح اور بدیہی نظیر جو ابنائے زمان کی سمجھ میں بہت آسانی سے آسکتی ہے یہ ہے کہ ایک شخص سوال کرتا ہے کہ سو (۱۰۰) آدمیوں کی تنخواہ اٹھائیس اٹھائیس روپے ہے تو کل کتنے روپے ہوئے؟ مجیب اس سوال کو اس طرح حل کرتا ہے کہ اٹھائیس کو سو سے ضرب دیتا ہے، اور کل میزان دو ہزار آٹھ سو بتاتا ہے۔ اس پر اگر سائل کہے کہ میں اس جواب کو جب صحیح مانوں گا کہ اٹھائیس کو سو جگہ لکھ کر جمع کے طریقے سے میزان دو، ورنہ میں نہیں مانوں گا، تو سب جانتے ہیں کہ یہ مطالبہ کس قدر لغو ہے۔

اس کی وجہ سوائے اس کے کیا ہے کہ سائل دلیلِ خاص کا مطالبہ کرتا ہے؟

واضح ہو گیا کہ دلیلِ خاص کا مطالبہ جائز نہیں، مدعی کو اختیار ہے کہ جس دلیل سے چاہے اپنے دعوے کو ثابت کرے، بشرطے کہ وہ دلیل صحیح ہو، جیسا کہ یہاں قاعدۂ ضرب دلیلِ صحیح ہے۔ اب سمجھ میں آگیا ہوگا کہ ہر بات میں یہ مطالبہ کہ قرآن سے ثابت کرو کس قدر لغو ہے۔

غرض دلیل کے لیے قرآن کو مخصوص سمجھنا غلط ہے۔ خود قرآن چار قسم کی دلیلوں کو ثابت کرتا ہے تو ان چاروں میں سے جس قسم کی دلیل بھی پیش کی جاوے واجب التسلیم ہوگی۔

• ہاں! یہ ضرور ہے کہ چاروں قسم کی دلیلیں قوت میں برابر نہیں، گو اپنے اپنے درجہ میں

....

واجب التعمیل سب ہیں، بلاتشبیہ اس کی یہ نظیر ہے، جیسے: پارلیمنٹ کے اور وائسرائے کے اور گورنر کے اور حکامِ ضلع کے احکام میں فرق ہوتا ہے، اسی طرح ان میں فرق ہے۔

علمائے اسلام نے اسلام کی اتنی خدمت کی ہے کہ اس کی نظیر دیگر مذاہب میں ہرگز نہیں مل سکتی۔ علمِ اصول کی کتابیں اٹھا کر دیکھیے تو کوئی شعبہ دین کا ایسا نہ ملے گا جس کے ہر ہر پہلو پر بحث نہ کی ہو۔ چناں چہ ادلۂ شرعیہ کی بحث بھی ایسی مفصل اور مدلل اور مکمل ہے کہ اس کو پڑھنے کے بعد کوئی تردد باقی نہیں رہتا، اور جس کی طبیعت میں انصاف ہے اور عقلِ سلیم رکھتا ہے وہ بے ساختہ کہہ اٹھتا ہے کہ اس سے بہتر اور زیادہ صحیح طریقہ استدلال کا ہو ہی نہیں سکتا۔

دیکھیے! یہ ثابت ہو چکا کہ احکامِ دین چار چیزوں سے ثابت ہوتے ہیں:

۱- کتاب اللہ ۲- حدیث ۳- اجماع ۴- اور قیاس سے۔

اور اگرچہ حدیث، اور اجماع اور قیاس سب اس لحاظ سے کہ قرآن سے ان کا اصولِ دین ہونا ثابت ہے، شاملِ قرآن ہی کہے جا سکتے ہیں، جیسا کہ حکامِ ضلع کے احکام اس لحاظ سے کہ وہ احکام گورنمنٹ کے مقرر کردہ ہیں، گورنمنٹ ہی کے احکام سمجھے جاتے ہیں، لیکن پھر بھی علما نے ان چاروں قسم کی دلیلوں میں ایک طرح کا فرقِ مراتب اور بھی قائم کیا ہے، وہ یہ ہے کہ درجاتِ دلیل و وجوہِ دلالت کا بھی اعتبار کیا ہے، چوں کہ ہمارے بھائیوں کو علومِ دنیاوی میں انہماک کی وجہ سے علومِ دینیہ سے اس قدر بُعد ہو گیا ہے کہ امید نہیں کہ وجوہِ دلالت کا ترجمہ اور حقیقت سمجھ سکیں، اس واسطے اس لفظ کی تھوڑی شرح کرنا ضروری ہوئی۔ وہ یہ ہے کہ ہر حکم کی وقعت دو اعتبار سے ہوتی ہے:

ایک: اس اعتبار سے کہ وہ آمر سے مامور کے پاس کس ذریعہ سے پہنچا ہے؟ آیا وہ ذریعہ ایسا ہے جس میں کچھ شک وشبہ کی گنجائش نہیں، یا اس درجہ سے دوسرے درجہ میں ہے۔ اگر قسمِ اول کا ذریعہ ہے تو اس کو "قطعی الثبوت" کہتے ہیں، اور اگر قسمِ دوم کا ہے تو اس کو "ظنی الثبوت" کہتے ہیں۔

....

اور دوسرے: اس اعتبار سے کہ اس حکم کے الفاظ آیا ایسے صریح ہیں کہ ایک ہی معنی رکھتے ہیں دوسرے معنی کو محتمل ہی نہیں، یا ایسے صریح نہیں، بلکہ دوسرے معنی کو بھی محتمل ہیں۔ اول کو "قطعی الدلالت" کہتے ہیں، اور دوسرے کو "ظنی الدلالت" کہتے ہیں۔

غرض ہر حکم باعتبار مامور کے پاس پہنچنے (یعنی ثبوت) کے دو قسم پر ہے:

۱- قطعی الثبوت ۲- اور ظنی الثبوت۔

اور باعتبار اپنے معنی ظاہر کرنے (یعنی دلالت) کے بھی دو قسم پر ہے:

۱- قطعی الدلالت ۲- اور ظنی الدلالت۔

ان دونوں اعتباروں کے ملانے سے چار قسمیں پیدا ہوتی ہیں، کیوں کہ ممکن ہے کہ:

۱- ایک حکم باعتبارِ ثبوت کے بھی قطعی ہو، اور باعتبارِ دلالت کے بھی قطعی ہو۔

۲- اور ممکن ہے کہ باعتبارِ ثبوت کے بھی ظنی ہو، اور باعتبارِ دلالت کے بھی ظنی ہو۔

۳- اور ممکن ہے کہ باعتبارِ ثبوت کے قطعی ہو، اور باعتبارِ دلالت کے ظنی ہو۔

۴- اور ممکن ہے کہ باعتبارِ ثبوت کے ظنی ہو، اور باعتبارِ دلالت کے قطعی ہو۔

احکامِ شرعی میں ان چاروں قسموں کی مثالیں موجود ہیں، اور علما نے ان میں فرقِ مراتب کیا ہے۔ چوں کہ وہ شرعی مثالیں ایسی ہیں کہ ان کے پوری طرح سمجھنے کے لیے کچھ علمِ دین کی ضرورت ہے، اور اس وقت ہمارا مقصود ان کے کما حقہ سمجھنے پر موقوف بھی نہیں ہے، اس واسطے ہم ان کو یہاں نہیں لکھتے، تاکہ ہمارے بھائی خواہ مخواہ الجھن میں نہ پڑ جائیں۔

اور ہم بجائے شرعی مثالوں کے اپنے عرف سے ان چاروں قسموں کی مثالیں لکھتے ہیں۔ اس سے ہمارا مقصود حاصل ہو جائے گا، بلکہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ ہمارے علما کا رویّہ شرعیات میں کس قدر صحیح ہے! جس کی عرف سے تایید ہوتی ہے، اور دین کس قدر فطرت کے مطابق ہے! اور اس کے خلاف رویہ اختیار کرنا نہ صرف شریعت اور علمائے شریعت کی مخالفت ہے، بلکہ فطرتِ سلیمہ کی مخالفت بھی ہے کہ:

....

• ایک حاکم نے کسی اہلِ کار کو زبانی حکم دیا کہ تم اسی وقت فلاں ملازم جو اس وقت یہیں کچہری میں موجود ہے چارج لو۔ یہ حکم قطعی الثبوت ہے، کیوں کہ حاکم کی طرف اس کے منسوب ہونے میں کسی شک وشبہ قریب یا بعید کی گنجائش نہیں، اور قطعی الدلالت بھی ہے، کیوں کہ الفاظ ایسے صاف ہیں کہ دوسرے کسی معنی کو محتمل نہیں ہو سکتے، یہ مثال قطعی الثبوت قطعی الدلالت کی ہوئی۔

• اور فرض کرو کہ حاکم کا یہی حکم بذریعہ تار پہنچا کہ فلاں اہلِ کار فلاں ملازم سے چارج لے لے، ظاہر ہے کہ زبانی حکم اور بذریعہ تار حکم میں ضرور کچھ فرق ہوتا ہے۔ اس فرق کی وجہ سے اس کو یقینی درجہ دوم کہا جا سکتا ہے، اسی کا ترجمہ ظنی ہے، تو یہ حکم ظنی الثبوت ہوا، لیکن الفاظ اس حکم کے بالکل صاف ہیں، دوسرے کسی معنی کو محتمل نہیں، لہٰذا اس کو قطعی الدلالت کہا جائے گا۔ یہ مثال ظنی الثبوت قطعی الدلالت کی ہوئی۔

• اور فرض کرو کہ اس اہلِ کار کو حاکم نے زبانی حکم دیا کہ تم فلاں ملازم سے دس بجے دن کے چارج لے لینا۔ یہ حکم قطعی الثبوت ہے جیسا کہ اوپر گزرا، لیکن اس میں دس بجے کی قید میں عرفاً احتمال ہے کہ یہ قید تقریبی ہے یا تحقیقی، یعنی حاکم کو مقصود یہ ہے کہ ٹھیک دس بجے چارج لیا جائے، یا یہ ہے کہ کچہری کے وقت کے اندر لے لیا جائے، اور دیکھا جاتا ہے کہ ایسے احکام میں اکثر تقریبی وقت مراد ہوتا ہے۔

اور اگر کبھی تحقیقی وقت مراد ہوتا ہے تو تصریح کرتے ہیں کہ دیکھو دس بجے سے دیر نہ ہو، تو جب کہ تصریح نہیں کی گئی ہے تو احتمال ہے کہ تقریبی وقت مراد ہو، اور مقصودِ اصلی حاکم کا چارج دلانا ہو، تو اگر چارج لینے میں بجائے دس بجے کے سوا دس بج جائیں اور یا اور بھی کچھ دیر ہو جائے تو اس کو عدولِ حکمی نہ سمجھا جائے گا، حتیٰ کہ اگر چہ حاکم کے ذہن میں یہ قید تحقیقی بھی ہو، لیکن بوجہ عرف کے اس احتمال کا یہ نتیجہ ہوگا کہ قدرے دیر ہونے پر باز پرس نہ ہوگی، تو یہ حکم تعیینِ وقت کے بارے میں باعتبارِ دلالت کے ایسا صریح نہ ہوا جیسا وہ حکم تھا کہ ابھی چارج لو،

تو اس کو یقینی درجۂ دوم کہا جائے گا۔ یہ مثال قطعی الثبوت ظنی الدلالت کی ہے۔

• اور فرض کرو کہ یہی حکم حاکم کا کہ فلاں اہل کار فلاں عہدہ دار سے کل دس بجے دن کے چارج لے لے بذریعۂ تار پہنچا کہ یہ باعتبار ثبوت کے بھی ظنی ہے، کیوں کہ بذریعۂ تار حکم میں اور زبانی حکم میں درجہ میں کچھ فرق ہوتا ہے، جیسا اوپر عرض کیا گیا، اور باعتبار دلالت کے بھی ظنی ہے، جیسا کہ صورتِ سوم میں بیان کیا گیا، تو یہ مثال ظنی الثبوت وظنی الدلالت کی ہوئی۔ چاروں قسم کی مثالیں ہوگئیں۔

ان مثالوں سے سمجھ میں آگیا ہوگا کہ ہمارے عرف میں ان چاروں طریقوں کا استعمال احکام کے بارے میں جاری وساری ہے، اور یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ چاروں قسم کے احکام واجب التعمیل ہوتے ہیں۔ اسی طرح علما نے احکامِ شرعی کے بارے میں ان چاروں قسموں کا لحاظ کیا ہے تو یہ طریقہ مطابقِ عرف اور قابلِ تسلیم ہوا۔ احکامِ شرعی میں ان چاروں[1] کی مثالیں

---

[1] مثال قطعي الثبوت وقطعي الدلالة قوله تعالىٰ: ﴿اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ﴾، فإنه قطعي الثبوت لكونه آية قرآنية، وقطعي الدلالة، لأن "الصلاة" لفظ خاص لا يحتمل معنى آخر سوى العبادة الخاصة المعروفة في الشرع. ومثال ظني الثبوت وظني الدلالة حديث رفع اليدين الذي استدل به الشافعي الرفع اليدين إلى المنكبين فإنه ظني الثبوت، لأنه من جنس خبر الأحاد وظني الدلالة، لأن رفع اليدين إلى الأذنين يشتمل رفع اليدين إلى المنكبين مع شيء زائد فلا دلالة له دلالة قطعية على انتهاء الرفع إلى المنكبين كما هو مذهب أبي حنيفة. ومثال قطعي الثبوت ظني الدلالة قوله تعالىٰ: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ﴾ في عدة المطلقة، فإنه قطعي الثبوت، لأنه لفظ القرآن وظني الدلالة، لأن لفظ القرء مشترك للطهر والحيض، ولذا وقع الاختلاف بين الآئمة، فقال أبو حنيفة معناه ههنا: الحيض. وقال الشافعي: الطهر. ولكل وجهة، ومثال ظني الثبوت قطعي الدلالة حديث رفع اليدين إلى الأذنين الذي استدل به أبو حنيفة، فإنه من جنس خبر الأحاد فهو ظني في الثبوت وفي الدلالة ليس كحديث رفع اليدين إلى المنكبين حيث لا يحتمل معنى سوى المنكبين فهو قطعي الدلالة.

لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکامِ ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا بہت سے فیصلے محض اسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے، مگر اس میں داخل کرنا ظنی ہے، جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے، لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے۔

موجود ہیں، علم الاصول کی کتابیں ان سے بھری ہوئی ہیں، ہم ان کو یہاں لانا باعثِ اُلجھن سمجھتے ہیں، ہاں! تقریب الی الفہم کے لیے اس کی عرفی مثالیں پیش کر دیں، اب صرف اتنا استبعاد رہ جاتا ہے کہ کیا شرعی احکام میں بھی ظنیات ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ظنیات ضرور ہیں، مگر ظنی کے معنی میں خلطِ اصطلاح ہے۔ ظن کے معنی عرف میں مطلق گمان کے ہیں، جس کو عوام خیال سے بھی تعبیر کر لیتے ہیں، اور علما کی اصطلاح میں ظن کے معنی گمان وخیال کے نہیں، بلکہ علم کا وہ درجہ ہے جو قطعی اور یقینی کے درجہ سے کسی قدر کم ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی عرفی مثالوں میں بیان کیا، اور اس کو ہم نے پہلے تعارضِ ادلہ کی بحث میں اسی خلطِ اصطلاح سے بچنے کے لیے یقینی درجۂ دوم سے تعبیر کیا ہے، اور یہاں بھی ہم اس کو اسی عنوان سے تعبیر کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

اب ہم کہتے ہیں کہ شرعی دلیلوں میں بھی سب دلیلیں برابر نہیں، بعض دلیلوں کو یقینی درجۂ اول کہہ سکتے ہیں، اور بعض کو یقینی درجۂ دوم، لیکن درجۂ دوم میں ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حکم واجب التعمیل نہ رہے، واجب التعمیل وہ بھی ہوگا، لیکن درجۂ اول سے کچھ اترا ہوا، اور یہ عینِ حکمت ہے، اسی کو وضع الشيء في محله کہتے ہیں، اور اسی کا نام حفظِ مراتب ہے۔ اس کی توضیح مذکورہ بالا عرفی مثالوں سے ہو چکی ہے اور حضرت مصنف مدظلہ نے بھی اس کی ایک مثال دی ہے۔

وہ یہ ہے کہ ایک حاکم کے یہاں مقدمہ دائر ہوتا ہے، اور وہ اس کو کسی دفعہ میں داخل کر

....

کے اس دفعہ کے بموجب فیصلہ کر دیتا ہے، اور فرض کر لیا جائے کہ وہ حاکم ایسا ہے جس کے اس فیصلے کی اپیل نہیں (یہ قید اس واسطے ہے کہ شرعی احکام اسی شان کے ہیں) تو اس حاکم کا یہ حکم مبنی ہے اس دفعہ پر تو اس دفعہ کو اس حکم کی دلیل کہیں گے، یہ دلیل قطعی الثبوت ہے، یعنی کچھ شبہ نہیں ہے اس بات میں کہ وہ دفعہ قانون کی ایک دفعہ ہے، لیکن اس مقدمہ کو اس دفعہ میں داخل کرنا یقینی درجہ اول کا نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے تو اس صورت میں اس دلیل کو قطعی الثبوت ظنی الدلالت کہیں گے، لیکن ظنی ہونے کا یہ نتیجہ نہیں کہ اس پر جو حکم مبنی کیا گیا، یعنی اس حاکم کا فیصلہ قابلِ تسلیم اور واجب التعمیل نہ ہو، وہ ایسا واجب التعمیل ہے کہ اس کی مخالفت کرنے پر تمام وہی نتائج مرتب ہوں گے جو ان دلائل پر مرتب ہوتے ہیں جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہیں، یعنی اس کی خلاف ورزی موجبِ سزا ہوگی۔ یہی حکم دلائلِ شرعیہ ظنیہ کا ہونا چاہیے۔

اس مثال سے روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو گیا کہ دلیل کے ظنی ہونے کا اثر یہ نہیں ہے کہ وہ واجب التعمیل نہ رہے، خصوصاً جب کہ یہ بھی معلوم ہو چکا کہ شرعی دلائل کے ظنی ہونے کے معنی خیالی اور فرضی ہونے کے نہیں ہیں، بلکہ یہ ظنی دلائل بھی یقینی ہی ہیں، صرف قدرے فرق ہے جس کی وجہ سے ہم نے ان کو یقینی درجۂ دوم کہا ہے۔

علمائے اصول نے کس قدر صحیح رویہ اختیار کیا ہے کہ ہر جگہ دلائلِ یقینیہ درجہ اول و دوم میں فرقِ مراتب کو ملحوظ رکھا ہے، فرماتے ہیں کہ

> ''واجب التعمیل دونوں ہیں، لیکن قطعی الثبوت کا منکر کافر ہے، اور ظنی الثبوت کا منکر کافر نہیں، بلکہ فاسق یعنی گناہ گار ہے''۔

-غرض دلائلِ شرعیہ میں فرقِ مراتب ضرور ہے، مگر اس فرقِ مراتب سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ دلیل دلیلِ شرعی نہ کہی جائے۔

- جب چاروں قسموں کی دلیلوں کو دلیلِ شرعی کہہ سکتے ہیں تو جس حکم کے متعلق ان چاروں قسموں میں سے کسی قسم کی دلیل قائم کر دی جائے گی تو سائل کو دوسری قسم کی دلیل کے

یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

مطالبے کا حق نہ ہوگا، اور وہ حکم حکم شرعی کہلائے گا۔

-ہاں! جس درجہ کی دلیل ہوگی اسی درجے کا حکم بھی ہوگا۔

یہاں تک اس غلطی کا حل ہوا کہ احکام کو قرآن پاک میں منحصر مانا جاتا ہے۔

• دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی سنی، جس طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا، اور اس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں، اور اس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔

اور اس میں ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے کہ مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا، اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

دوسری غلطی قرآن کے متعلق یہ ہے کہ
سائنس کی تحقیقات کو قرآن میں داخل کیا جاتا ہے

کبھی تو اس طرح کہ کوئی تحقیق سائنس جدید یا قدیم کی سنی، اور قرآن کو بھی اس کے مطابق پایا تو بڑے خوش ہوتے ہیں کہ ہمارے قرآن میں سب کچھ ہے، چناں چہ یہ بھی موجود ہے، اور کبھی اس طرح کہ کوئی جدید تحقیق سائنس کی سنی تو تمنا ہوتی ہے کہ ہمارے قرآن سے بھی ثابت ہو جائے تو کیا اچھا ہو! چناں چہ علما کی طرف رجوع کرتے ہیں، اور ان پر اصرار کرتے ہیں کہ اس کو قرآن سے ثابت کر ہی دو۔

اگر وہ نہیں کر سکتے یا قصداً نہیں کرتے (کیوں کہ یہ ایک لغو حرکت اور **التزام ما لا یلزم** ہے) تو خود ہی کوشش کرتے ہیں، اور ترجموں اور کتابوں کی لوٹ پوٹ کر کے ثابت کر ہی لیتے ہیں، اور اس کو بڑی ذہانت اور وسعتِ نظر اور قرآن و اسلام کی بڑی خدمت سمجھتے ہیں، چناں چہ جب سائنس والوں کی طرف سے غل مچا کہ زمین متحرک ہے تو اس کو اس آیت سے ثابت کر دیا:

....

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[1]

ترجمہ: تم پہاڑوں کو دیکھتے ہو کہ ان کو ایک جگہ جما ہوا سمجھتے ہو، حالاں کہ وہ ایسے چل رہے ہیں جیسے بادل چلتے ہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ زمین متحرک ہے، کیوں کہ جب پہاڑ چل رہے ہیں تو زمین بھی چل رہی ہے۔

• اس میں غلطی یہ ہے کہ سیاق وسباق کو نہیں دیکھا۔ یہ بیان قیامت کے متعلق ہے کہ قیامت سے پہلے ایسا انقلاب ہوگا کہ پہاڑ جیسی سخت چیز بھی بادلوں کی طرح اڑتی پھرے گی۔

﴿وَتَرَى﴾ اور ﴿تَمُرُّ﴾ مضارع کے صیغے ہیں، ان کا ترجمہ ان لوگوں نے حال کا کیا ہے، یعنی ''اس وقت دیکھ رہے ہو'' اور ''اس وقت چل رہے ہیں''۔ حالاں کہ مضارع حال واستقبال دونوں کے لیے آتا ہے، بقرینۂ مقام ایک زمانہ کو متعیّن کیا جاتا ہے۔

آیت کے سیاق وسباق صاف بتاتے ہیں کہ یہ جملہ قیامت کے متعلق ہے، تو زمانہ استقبال ہی متعیّن ہوا، اور ترجمہ یہ ہوا کہ ''اس وقت دیکھو گے کہ پہاڑ چلیں گے بادلوں کی طرح''۔

اس طرح کے سینکڑوں مواقع ہیں، جہاں آیتوں میں تراش خراش کر کے مسائلِ سائنس ثابت کیے گئے ہیں۔ غرض نہ حقیقت کو دیکھا جاتا ہے نہ قرائن کو، پس ایک طوفانِ بے تمیزی برپا ہے، جس کا حال رسالوں اور اخباروں کے دیکھنے سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اس کا اثر بہت سے اہلِ علم پر بھی ہے، بعض پر تو بوجۂ نیم ملا ہونے کے، اور بعض پر بخیالِ عوام کی تالیفِ قلب کے، حالاں کہ یہ طرزِ عمل بجائے صحیح اور مفید ہونے کے غلط اور مضر ہے۔

یہ ایسا ہے جیسے بعض جاہل واعظ وعظوں میں ترغیب وترہیب کے لیے موضوع اور غلط روایتیں بیان کیا کرتے ہیں کہ اس سے اس وقت تو اچھا اثر ہوتا ہے، لیکن اس سے دین کی بنیاد ہی منہدم ہوتی ہے، کیوں کہ کبھی راز کھل جاتا ہے، اور ان باتوں کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا

---

[1] النمل: ۸۸

....

ہے تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ جس دین میں اتنی باتیں غلط ہیں باقی باتوں کا بھی کیا اعتبار؟

بحمدِ اللہ! اسلام ایسا مذہب نہیں ہے جس کے لیے غلط اور موضوع روایتوں کی ضرورت ہو، صحیح روایتیں اتنی موجود ہیں کہ ان ہی کا ختم کرنا مشکل ہے، اور نہ اسلام ایسا ہے کہ اس کی تصدیق کے لیے سائنس کے مسائل پر مشتمل ہونا یا سائنس سے تطبیق کی ضرورت ہو، وہ خود سائنس کو حقیقت کی طرف رہبری کرتا ہے۔ بجائے اس کے کہ عوام کی تالیفِ قلب کے لیے مسائلِ سائنس کو قرآن میں ٹھونسا جاوے ان کو حقیقتِ حال سے کیوں آگاہ نہ کیا جائے؟ اور ان کو یہ کیوں نہ سمجھا دیا جائے کہ قرآن کا موضوع کیا ہے؟ اور وہ کس فن کی کتاب ہے؟ جب ان کو معلوم ہو جاوے گا کہ وہ کس فن کی کتاب ہے تو یہ بھی آسانی سے سمجھ میں آجائے گا کہ اس فن کے سوا دوسرے فنون کو اس میں تلاش کرنا بے جا ہے، اور دوسرے فنون کے مضامین اس میں آنا باعثِ کمال نہیں، بلکہ اس کی عزت وعظمت کے لیے موجبِ زوال ہے۔

دنیا میں ہزاروں فن ہیں، اور ہر فن کے متعلق کتابیں موجود ہیں، ہر کتاب کے لیے خوبی اور کمال یہی ہے کہ جس فن کی وہ کتاب ہو اس میں اسی کے متعلق بیان ہو، نہ اس فن کا کوئی مسئلہ اس سے چھوٹے، نہ دوسرے فن کا اس میں شامل ہو۔ اگر کوئی مسئلہ اس فن کا چھوٹ گیا ہوگا تو وہ کتاب ناقص ہوگی، اور اگر دوسرے فن کا کوئی مسئلہ آگیا ہوگا تو اس کو خلطِ مبحث کہا جائے گا، اور یہ دونوں باتیں کتاب کے لیے عیب میں داخل ہیں، اور یہ باتیں جس مقدار میں کسی کتاب میں ہوں گی اسی قدر وہ کتاب ناپسندیدہ ہوگی۔

قرآن بھی ایک کتاب ہے، اس کا بھی کوئی موضوع ضرور ہوگا، بنا بر قاعدۂ مذکورہ نہ موضوع کے متعلق کوئی فروگذاشت ہونے چاہیے، نہ غیر موضوع کی کوئی بات قرآن میں آنی چاہیے۔ یہی کمال قرآن کا ہو سکتا ہے، نہ یہ کو موضوع اور غیر موضوع سب بھرے ہوئے ہوں۔ یہ ایسی موٹی بات ہے کہ جس سے کوئی ادنی عقل رکھنے والا اور علم سے مناسبت رکھنے والا انکار نہیں کر سکتا۔

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے نا تاریخ کی نہ جغرافیہ کی وہ ایک کتاب ہے اصلاح ارواح کی جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ بافی وکفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجبِ نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر بلاضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خلط مبحث کے ایک درجے میں موجبِ نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے۔

اسی طرح قرآن کا (کہ طبِ روحانی ہے) ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لیے کچھ موجبِ نقصان نہیں، بلکہ ایک گونہ کمال ہے۔ البتہ اس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اس کا مذکور ہو جاوے تو وہ اس ضرورت کا مکمل ہے، مگر بقاعدہ الضروري يتقدر بقدر الضرورة مقدارِ ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔

دیکھیے! گھڑی سازی کی کتاب میں بکری پالنے کا بیان نہیں ہوگا، اور طب کی کتاب میں جوتی گانٹھنے کا بیان نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے ایسا کیا ہوگا تو اس مصنف کو مراقی اور خبطی کہا جائے گا، اور اس کتاب کی کسی کے ذہن میں وقعت نہ ہوگی۔

ظاہر ہے کہ قرآن مذہبی کتاب ہے، لہٰذا اس کا موضوع اگر ہو سکتے ہیں تو صرف مذہبی امور ہو سکتے ہیں، اور مذہب کا خلاصہ روحانی اصلاح ہے، جیسے جسمانی اصلاح کے لیے علم طب کی کتابیں ہیں ایسے ہی روحانی اصلاح ہے تو سوائے ان باتوں کے جن کو روحانی اصلاح سے تعلق ہے، اور کسی بات کو اس میں تلاش کرنا، اور اس کو اس کا کمال سمجھنا سوائے حماقت کے اور کیا ہوگا؟ ہاں! روحانی اصلاح اس میں مکمل ہوگی، خواہ جزئیاً خواہ کلیاً جس کی جزئیات کی تفصیل دوسری حجج شرعیہ سے ہو جائے گی۔

صحیح طریق یہی ہے اس کے سوا دوسرا طریق اختیار کرنا خواہ کسی کی تالیفِ قلب کے لیے ہو یا بوجہ کم علمی کے ہو، غلطی ہے جس میں صدہا خطرات ہیں، اور اس کو وہی شخص اختیار کر سکتا اور پسند کر سکتا ہے جس کو اصل موضوع کا علم نہ ہو۔

....

تو اگر عوام یہ سوال کریں کہ فلاں سائنس کے مسئلہ کو قرآن سے ثابت کر دیجیے تو علما کو چاہیے کہ اس کی کوشش نہ کریں، اور صاف کہہ دیں کہ یہ مسئلہ قرآن کے متعلق نہیں ہے، کیوں کہ قرآن کا موضوع ''روحانی اصلاح'' ہے، اس سے اس کو کچھ تعلق نہیں۔ اس جواب سے نہ ان کے تبحر اور علم میں کچھ منقصت ہوتی ہے، نہ قرآن کے کمال کو دھبہ لگتا ہے، جیسا کہ ثابت ہو چکا، اور جاہلوں کی خاطر سے جہالت کا کام کرنا بتکلف گنوار بننا ہے۔

• یہاں یہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ ہر فن کا ایک موضوع ہوتا ہے، اسی کا بیان اس فن میں ہوتا ہے، اور اس کے سوا دوسرا بیان آنا خلطِ مبحث اور داخلِ عیب ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بالقصد بیان صرف موضوع کا ہونا چاہیے، اور بضرورتِ اثبات کسی مسئلہ مقصودہ کے دیگر کسی چیز کا بیان بھی آسکتا ہے۔ اس سے کوئی فن خالی نہیں اور یہ کتاب کے لیے داخلِ عیب نہیں، بلکہ اس کے مضامین کے لیے مکمل اور متمم ہوتا ہے۔

دیکھیے! طب کی کتاب میں جوتیوں کا بیان اس طرح آسکتا ہے کہ اگر کسی کے پیر میں جوتا کاٹ لے تو کیا علاج ہے؟ اس کے ضمن میں یہ بھی لکھا جا سکتا ہے کہ فلاں قسم کا جوتا زیادہ سخت اور کاٹنے والا ہوتا ہے، یا بے ترکیبی سے گانٹھا گیا ہو تو وہ پیر کو تکلیف دے گا، لہٰذا جوتے کو اس طرح گانٹھنا چاہیے۔ لیکن اس کے لیے دو شرطیں ہیں:

ایک: یہ کہ غیر موضوع کا بیان موضوع کے درجہ تک نہ پہنچ جائے، یعنی حسبِ قاعدہ مسلّم: **الضروري يتقدر بقدر الضرورة** جس کا مطلب یہ ہے کہ ضروری چیز ضرورت ہی کی حد تک رہنی چاہیے، جتنے بیان کو موضوع کے تکمیل و تتمیم میں دخل ہو، اسی پر بس کیا جائے۔

دوسری: شرط یہ کہ جس قدر بیان غیر موضوع کا ہو وہ صحیح ہو، غلط نہ ہو، یعنی دوسرے فن کے جاننے والے اس کو غلط نہ کہہ سکیں۔

ضرورت ہے کہ ان دونوں شرطوں کو کسی قدر شرح کے ساتھ بیان کیا جائے، کیوں کہ ہمارا مدعا اس پر موقوف ہے جو آگے آتا ہے۔ وہ شرح اس طرح ہے کہ:

چناں چہ توحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاحِ ارواح ہے) اثبات کے لیے کہ سہل واقرب طریق اس کا استدلال بالمصنوعات ہے، کہیں کہیں اجمالاً واختصاراً بعض مضامین خلق سماوات وارض وانسان وحیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں ہوا۔

غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں، البتہ بضرورت تایید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے، وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعدِ تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہ عائد ہوگا۔[1]

۱- مثالِ مذکور میں فرض کیا جائے کہ جوتے کے بیان میں کسی طبی کتاب کے مصنف نے جوتے کا نام آنے کی مناسبت سے تمام جوتوں کے کارخانوں کے نام، اور جوتوں کے فوٹو، اور کارخانے والوں کے نام، اور پتے اور قیمتیں لکھ ڈالیں، اور جزو کے جزو اس سے بھر دیے تو کہا جائے گا کہ یہ بیان حدِ ضرورت سے بڑھ گیا، اور خروج عن الموضوع ہوگیا، اور اس کی وجہ سے وہ کتاب طبی نہیں رہی، بلکہ جوتوں کی فہرست ہوگئی۔

۲- یا جوتے کے گانٹھنے کی جو ترکیب لکھی، وہ ایسی کہ اس طرح گانٹھا ہی نہیں جاتا، مثلاً: لکھ دیا کہ ریشمی تتریب کی ایک تہہ رکھ کر باریک بخیہ کردی جائے، اس پر جوتا گانٹھنے والے ہنسیں گے، مثل مشہور ہے کہ ٹاٹ میں ریشم کا بخیہ۔ اگر اس کتاب میں ایسا لکھا ہو تو کہا جائے گا کہ مصنف بالکل ہی ناتجربہ کار ہے، نہ خود اس کام کو جانتا تھا، نہ کسی جاننے والے سے پوچھ کر لکھا۔

تو اب سمجھیے کہ قرآن مذہبی کتاب ہے، اس کا موضوع اصلاحِ روحانی ہے تو اس کے اصلی مضامین وہی ہو سکتے ہیں جن کو اصلاحِ ارواح میں دخل ہو، ہاں! بالتبع کسی اصلی مضمون کے ثابت کرنے کے لیے دیگر کوئی مضمون بھی آسکتا ہے، بشرطے کہ دونوں مذکورہ شرطیں ملحوظ

---

[1] جس کی صورتیں اور احکام اصول موضوعہ: ۷ میں مذکور ہیں۔

....

....

رہیں۔ یعنی نہ وہ دوسرا مضمون ضرورت کی حد سے بڑھے اور نہ وہ غلط ہو۔

قرآن کے اصلی مضامین توحید، رسالت، معاد، عبادات وغیرہ ہیں، اور ان کے بالتبع دیگر مضامین بھی آگئے ہیں، مثلاً: وجودِ صانع اور توحید کے ثابت کرنے کے لیے مصنوعات، یعنی کائنات، دنیا، زمین، وآسمان، ومِوالیدِ ثلاثہ انسان، حیوان، نباتات، جمادات کا ذکر بھی آگیا ہے، اسی کو آج کل سائنس کہتے ہیں، کیوں کہ صانع کے وجود کے اثبات کے لیے سہل تر اور قریب تر طریقہ یہی ہے کہ مصنوعات سے استدلال کیا جائے، جیسا کہ کہا ہے:

البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير فالسماء ذات الأبراج، والأرض ذات الفجاج، كيف لا يدلان على الحكيم الخبير.

ترجمہ: ایک مینگنی پتا دیتی ہے اونٹ کا، اور نشان قدم دیتا ہے چلنے کا، تو اتنا بڑا عالم خدائے حکیم وخبیر کا پتہ کیوں نہ دے گا؟

توحید بھی مصنوعات کے وجود سے ثابت ہوتی ہے؟ جیسا کہ آیت: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] میں استدلال کیا گیا ہے۔ ترجمہ آیت کا یہ ہے کہ اگر ہوتے آسمان وزمین میں معبود زائد ایک سے تو زمین وآسمان صحیح سالم نہ رہتے۔

- تو بنا بر شرطِ اول مناسب بلکہ واجب ہے دیگر مضامین (سائنس) کا بیان قدرِ ضروری سے زیادہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو قرآن قرآن نہ رہے گا، بلکہ نعوذ باللہ! وہی کارخانہ کی فہرست ہو جائے گا۔ (یہاں سے وہ لوگ اپنی غلطی کو سمجھیں جو سائنس کی ہر بات کو قرآن میں تلاش کیا کرتے ہیں کہ یہ قرآن کے لیے عیب ہے یا کمال؟)
- اور بنا بر شرطِ دوم واجب ہے کہ مصنوعات کے متعلق جو کچھ بیان قرآن میں ہو وہ صحیح اور مطابق واقع کے ہو۔

ہم قرآن میں دونوں شرطیں علی وجہ الکمال پاتے ہیں۔ سائنس وغیرہ کا بیان جہاں کہیں

[1] الأنبياء: ٢٢

ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو، اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو، وہاں نصِ قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے، جیسا اصولِ موضوعہ: ۷ میں تحقیق ہوا۔

ہے تبعاً ہے، اور قدرِ ضرورت سے زیادہ نہیں، نہ کوئی سورت اس کے لیے مخصوص ہے، نہ طول طویل بیان کہیں ہے۔ اور جہاں کہیں ذکر آیا ہے وہ صحیح ہے۔ ہمارا دعوی ہے کہ قرآن پاک میں جس قدر بیان کائناتِ دنیا کا آیا ہے وہ بالکل صحیح اور مطابق واقع کے ہے، قیامت تک کوئی اس کو غلط نہیں ثابت کرسکتا، بشرطے کہ قرآن میں وہ بیان ایسے الفاظ سے ہوا ہو کہ ان کی دلالت اس مضمون پر قطعی ہو، یعنی اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ ہو، جیسے: ابتدائے آفرینش انسان کے بارے میں متعدد جگہ آیا ہے کہ ابوالبشر آدم علیہ السلام کو مٹی سے بنایا، پھر ان کی نسل بطریقِ متعارف چلائی، اور آج کل کا ایک سائنس دان ڈارون کہتا ہے کہ انسان بندر تھا، بطریقِ نشو یعنی ترقی کرتے کرتے انسان ہوگیا۔

ہم کہتے ہیں کہ پچاس ڈارون بھی جمع ہوکر کوشش کریں گے تو آیت کے خلاف اس اپنے دعوی کو ثابت نہیں کرسکیں گے، جو دلیل اس نے بیان کی ہے بالکل تخمین، اور وہم، اور طفلانہ حرکت ہے، جیسا کہ آگے انتباہِ دہم میں آتا ہے۔ اگر تخمین اور وہم سے کوئی بات ثابت ہوسکتی ہے تو ہر شخص کا وہم وتخمین علیحدہ ہے، ہر شخص جو چاہے بک سکتا ہے۔

ہم نے ایسے آدمی بھی دیکھے ہیں جو ریل کو ڈنڈوت کرتے تھے، اور ان کا عقیدہ تھا کہ جب تک ایک انسان کے بچے کو بطور بھینٹ چڑھانے کے انجن میں نہ ڈال دیا جائے اس وقت تک ریل نہیں چلتی۔ اور اس وقت بہت لوگ موجود ہیں جو سیتلا کو پوجتے ہیں، اور اس سے ایسا ڈرتے ہیں جیسے شیر اور بھیڑیے سے۔ اور بہت لوگ شگون کو ماننے والے ہیں، اور اس پر وہ ڈارون کی طرح کچھ شواہد اور ثبوت بھی رکھتے ہیں۔ تو کیا یہ بھی کسی درجۂ تحقیق میں آسکتا ہے؟ حاشا وکلا.

ان سب کا جواب یہی ہے کہ جو دلیلیں تم پیش کرتے ہو وہ محض وہمی اور تخمینی اور خیالی ہیں، تحقیق کے لیے دلیلِ قطعی اور محقق کی ضرورت ہے۔ اسلامی نظریہ یہ ہے:

﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغۡنِیۡ مِنَ الۡحَقِّ شَیۡـًٔا﴾[1] جو لوگ ڈارون کے مقلد ہیں وہ سیتلا کی پرستش اور شگون کی نفی پر کیا دلیل لا سکتے ہیں، حضرت مصنف مدظلہ کا یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ جو دلیل قرآن کے معارض ہوگی وہی مخدوش ہوگی، اور غیر قابلِ وثوق ثابت ہوگی، اور قرآن کا مضمون صحیح رہے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس دلیل اور آیتِ قرآنی میں واقع میں تعارض ہی نہ ہو، بلکہ کسی کو تعارض کا شبہ ہو گیا ہو، اس صورت میں اس شبہ کو حل کر دیا جائے تو اس تحقیقِ سائنس اور قرآن میں تعارض نہ رہے گا، اور قرآن کا مضمون صحیح رہے گا۔

ہاں! بعض اوقات ایسا ہوسکتا ہے کہ سائنس کی تحقیق قرآن کے خلاف معلوم ہوتی ہے، اور وہ تحقیق سائنس کی بدیہی اور یقینی ہے، مگر جب غور کیا گیا تو ثابت ہوا کہ جو معنی آیتِ قرآنی کے سمجھے گئے جن کی بنا پر تحقیقِ سائنس سے تعارض ہوا، وہ معنی ایسے یقینی نہیں جن کو ہم نے یقینی درجہ اول سے تعبیر کیا تھا، بلکہ یقینی درجہ دوم کے ہیں، جس کو اصطلاحِ علما میں ظنی کہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ جب آیت خود دوسرے معنی کا احتمال رکھتی ہے تو اس کے اس معنی کو جس کی بنا پر تعارض ہوتا ہے متعین کر لینا زبردستی اور ظنی کو قطعی بنانا ہے، لہٰذا دوسرے معنی مراد لے لیں گے، تاکہ تعارض نہ ہو۔

قرآن شریف میں ایسا بہت جگہ ہے، لیکن ایسا کہیں ایک جگہ بھی نہیں کہ کوئی مضمون بالفاظ قطعی الدلالت سائنس کے کسی قطعی تحقیق کے خلاف ہو۔ اگر کسی کو کوئی ایسا موقع نظر پڑے تو چاہیے کہ علما کے سامنے پیش کرے، ان شاء اللہ تعالیٰ وہ دلیل ہی سائنس کی غلط ثابت کر دی جائے گی، اور مضمونِ قرآنی پر غبار نہ آئے گا۔ (اور یہ اسلام ہی کی خصوصیت ہے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اسلام فطرت ہے، جیسا کہ قرآن شریف میں ہے:

[1] یونس: ۳۶

....

﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا﴾[1] یعنی اس دین کو لو جو اس فطرت الٰہی کے مطابق ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کوئی قطعی تحقیقِ سائنس کی کسی قطعی تحقیق کے خلاف نہیں۔ شکایت یہ ہے کہ ہمارے بھائی قطعی اور ظنی کا لحاظ نہیں کرتے۔ سائنس کی ہر تحقیق کو یقینی (قطعی) سمجھ لیتے ہیں، خواہ وہ افواہاً ہی مشہور ہوئی ہو، اور خواہ وہ اپریل فول ہی کی جنس سے ہو، جیسا: ایک دفعہ مشہور ہوا تھا کہ کوئی سائنس دان مریخ میں پہنچ گیا۔[2] اور وہاں دودھ کی نہریں وغیرہ دیکھیں بعد میں ثابت ہوا کہ یہ اپریل فول تھا، بلکہ ہمارا خیال ہے کہ ہمارے بھائی قطعی اور ظنی کی حقیقت کو بھی نہیں سمجھتے۔ بس سائنس کے اقوال پر ان کو اطمینان ہو جاتا ہے، اور شریعت کی باتوں پر نہیں ہوتا، ان کو چاہیے کہ قطعی اور ظنی کی حقیقت کو سمجھیں، اور سائنس کی ہر بکواس پر اطمینان نہ کریں، بلکہ غور کریں کہ وہ قول سائنس کا قطعی ہے یا ظنی۔

ہم دعوی کرتے ہیں کہ سائنس کے اقوال فی صد نوے ظنی نکلیں گے، پھر ان ظنیات کا مقابلہ دلائلِ شرعیہ ظنیہ سے بھی نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ دلائلِ قطعیۂ شرعیہ سے مقابلہ کیا جاتا ہے؟ یہ کس قدر ظلم ہے! اس موقع پر مناسب ہے کہ ناظرین اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ پر نظر ڈالیں، جس میں دلائلِ شرعیہ اور دلائلِ عقلیہ کے تعارض کی صورتیں بیان کی گئیں ہیں اور نہایت منصفانہ بحث کی گئی ہے۔ یہاں بھی ہم اس کا خلاصہ بہت تھوڑے الفاظ میں لکھے دیتے ہیں، کیوں کہ ہمیں امید نہیں کہ حضراتِ ناظرین اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ کی تلاش کے لیے تھوڑے سے ورق لوٹنے کی تکلیف بھی گوارا کریں گے۔

---

[1] الروم: ۳۰

[2] ہمارا یہ مطلب نہیں کہ مریخ میں پہنچنا ناممکن ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس خبر کو بلا تحقیق یقینی سمجھ لیا گیا۔ مریخ میں پہنچنے کے لیے حضرت مصنف مدظلہ کا ملفوظ ہے کہ جس دن یہ خبر پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گی تو میں دو رکعت نفل خوشی کے پڑھوں گا، کیوں کہ اس سے مسئلۂ معراج بالکل ثابت ہو جائے گا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں، بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہییں جو پہلے سے (یعنی قبل اثباتِ مدعا کے) مخاطب کے نزدیک مسلّم ہوں یا بدیہی ہوں یا بدلیل مسلّم کرادیے جائیں، ورنہ ان سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہو سکے گا۔

وہ خلاصہ یہ ہے کہ دلیلِ نقلی اور عقلی میں تعارض ہونے کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱- اول یہ کہ دلیلِ نقلی بھی قطعی یعنی یقینی درجہ اول کی ہو، اور دلیلِ عقلی بھی یقینی درجہ اول کی ہو۔

۲- دوسری یہ کہ دلیلِ نقلی یقینی درجہ اول کی ہو، اور دلیلِ عقلی یقینی درجہ دوم کی ہو۔

۳- تیسری صورت یہ کہ دلیلِ نقلی یقینی درجہ دوم کی ہو، اور دلیلِ عقلی یقینی درجہ اول کی ہو۔

۴- چوتھی صورت یہ کہ دلیلِ نقلی بھی درجہ دوم کی ہو، اور دلیلِ عقلی بھی درجہ دوم کی ہو۔

- صورتِ اول کی نسبت دعویٰ کیا گیا ہے کہ کبھی واقع نہ ہوگی، یہ اسلام کی خصوصیات میں سے ہے کہ کوئی قطعی تحقیق اس کی ایسی نہیں جو دلیلِ عقلی یقینی کے خلاف ہو۔

- اور صورتِ دوم میں ظاہر ہے کہ ترجیح دلیلِ نقلی کو ہوگی، کیوں کہ وہ یقینی ہے اور عقلی غیر یقینی۔

- اور صورتِ سوم میں ترجیح دلیلِ عقلی کو ہوگی بایں معنی کہ دلیلِ نقلی ظنی ہے، جس کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں کسی دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے، دلیلِ عقلی قطعی کی وجہ سے دلیلِ نقلی اپنے دوسرے معنی پر جس کو وہ محتمل ہے محمول کر لی جائے گی۔

- اور چوتھی صورت کا حکم ظاہر ہے کہ جب دونوں دلیلیں درجہ دوم کی ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دلیلِ نقلی کو چھوڑ کر عقلی کو اختیار کیا جاوے؟

یہ خلاصہ ہے دلائلِ عقلیہ ونقلیہ کے تعارض کا، اور پورا بیان شافی وکافی اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ کے تحت میں عرض کیا گیا، اس کو دیکھ لینا ضروری ہے۔ سائنس کی ہر تحقیق پر ایمان لے آنا کورانہ تقلید ہے۔ علما کے سامنے پیش کیجیے، اول تو تعارض ہی نہ ہوگا، اور اگر ہوگا تو سائنس

....

کی دلیل ہی مخدوش نکلے گی۔ غرض سائنس کا بیان جس قدر بھی قرآن میں آیا ہے بالکل صحیح ہے، کبھی قیامت تک کوئی ثابت نہیں کرسکتا کہ ایک بات بھی قرآن کی جو دلالتِ قطعی سے ثابت ہو سائنس کی تحقیقِ قطعی کے خلاف ہے، مگر جو کچھ بیان قرآن میں سائنس کے متعلق آیا ہے، وہ تبعاً اور کسی مقصودِ اصلی یعنی اصلاحِ روحانی کے کسی مسئلہ کے اثبات کے لیے آیا ہے۔ اثباتِ توحید و معاد کے لیے اور تابع کو مقصود کے برابر کردینا یا مقصود سمجھ لینا غلطی ہے۔

- خلاصہ یہ کہ سائنس کے مسائل مقاصدِ قرآن میں سے نہیں۔
- اور جب ثابت ہوگیا کہ سائنس کے مسائل قرآن نہیں ہیں، بلکہ مقدماتِ مقاصد ہیں جن سے مقاصد کے اثبات میں مدد ملتی ہے، اور اسی غرض سے قرآن میں آئے ہیں تو اس سے ایک اور غلطی کا انکشاف بھی ہوا۔ اس کے بیان کے لیے ایک تمہید کی ضرورت ہے، اور وہ تمہید یہ ہے کہ:

– ایک ''دعویٰ'' ہوتا ہے، اور ایک اس کی ''دلیل''۔
– دلیل سے دعویٰ کو ثابت کیا جاتا ہے۔
– دلیل کے کچھ اجزا ہوتے ہیں، ان کو ''مقدمات'' کہتے ہیں۔
– ظاہر ہے کہ دعویٰ کے ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت اس واسطے ہوتی ہے کہ وہ دعویٰ مخاطب کو تسلیم نہیں ہوتا، اس دلیل کے ذریعہ سے اس کو تسلیم کرایا جاتا ہے۔
– ہر ادنیٰ سی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ وہ مقدمات ایسے ہونے چاہییں کہ مخاطب کے نزدیک مسلّم ہوں، ورنہ وہ مقدمات خود دعویٰ ہوں گے جن کے ثابت کرنے کے لیے دوسری دلیل کی ضرورت ہوگی، اور اس دلیل میں بھی یہی کلام ہوگا کہ وہ ایسے مقدمات سے مرتب ہونی چاہیے جو مسلّم ہوں، ورنہ وہ بھی دعویٰ ہوں گے، اور ان کے لیے بھی اور دلیل کی ضرورت ہوگی۔
– غرض جن کو مقدماتِ دلیل کہا جائے وہ مقدمات جب ہی بن سکتے ہیں جب کہ مخاطب کے نزدیک مسلّم ہوں، اور مسلّم ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ:
- اگر یہ جدید تحقیقات ان آیاتِ قرآنیہ کے مدلولات ومفہومات ہوں۔
- اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اوّل مخاطب ہیں قرآن کے، وہ بالکل ان تحقیقات سے نا آشنا تھے۔
- تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ وغیر بدیہیہ وغیر مثبتہ سے استدلال کیا گیا ہے، جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔
- تو کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر کتنا بڑا دھبّہ لگے گا؟

۱- یا تو وہ ایسے بدیہی ہوں جو سب کے نزدیک بلا دلیل مسلّم ہوں، جیسے: کہا جائے کہ اس وقت دن ہے، کیوں کہ آفتاب نکل چکا ہے، اس جملہ میں ''اس وقت دن ہے'' دعویٰ ہے، اور ''آفتاب نکل چکا ہے'' دلیل ہے، یہ بدیہی ہے، یعنی اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، آفتاب ہر شخص کو نظر آتا ہے۔

۲- یا اگر بدیہی نہ ہوں تو اس دلیل کا مقدمہ بنانے سے پہلے ان کو مسلّم کرا دیا گیا ہو، پہلے وہ مقدمات بھی دعویٰ تھے، لیکن ان کو دیگر دلیل سے ثابت کر کے مخاطب کو تسلیم کرا دیا گیا، تو اب وہ اس دلیل کے مقدمات بننے کے قابل ہو گئے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اقلیدس کی تیسری شکل کے ثابت کرنے کے لیے بعض اجزا کی نسبت کہا جاتا ہے کہ بحکم شکلِ ثانی، یہ کہنا کہ بحکم شکلِ ثانی یہ مقدمہ ہے تیسری شکل کے ثبوت کے لیے، لیکن شکلِ ثانی خود بدیہی نہیں ہے، بلکہ ثبوت کی محتاج ہے، تاوقتے کہ اس کو شکلِ اول، اور اصولِ موضوعہ، اور علومِ متعارفہ سے ثابت نہ کرلیا جائے۔ اس وقت تک تیسری شکل کے لیے مقدمہ نہیں بن سکتی، اور جب ثابت کر دیا جائے تو اب تیسری شکل کے لیے مقدمہ بن سکتی ہے۔

غرض دلیل کے مقدمات ہمیشہ مخاطب کے نزدیک مسلّم ہونے چاہییں، خواہ بوجہ بدیہی ہونے کے مسلّم ہوں یا دلیل سے ان کو مسلّم کرا دیا گیا ہو، اگر مقدمات ایسے نہ ہوں گے تو ان

سے استدلال کرنا غلط ہوگا، اور وہ دعوی ثابت نہ ہوگا۔

• اس تمہید کے بعد سمجھیے کہ جب قرآن پاک نازل ہوا تو جن کے سامنے نازل ہوا سب سے پہلے ان ہی کو دلائل سے توحید و معاد و دیگر امورِ دینی کو تسلیم کرایا گیا۔ وہ کون ہیں؟ اہلِ عرب جو سائنسِ قدیم کو جانتے تھے اور نہ جدید کو (جدید کا تو وجود ہی اس وقت نہ تھا)، تو اگر ان کے سامنے دلیل میں ایسے مقدمات بیان کیے گئے جن کے وہ مفہوم کو بھی نہ سمجھیں تو کیسے ان کو تسلیم کریں گے؟ اور کیسے ان کے سامنے مدعا ثابت ہوگا؟ یہ تو ایسا ہوگا جیسے کوئی ایک اردو خواں کے سامنے عربی زبان میں تقریر کرے تو اردو خواں اس کی کس بات کو تسلیم کر سکتا ہے؟

زبانِ یارِ من تُرکی ست ومن ترکی نمی دانم

اسی وجہ سے قرآن مجید میں بھی ارشاد ہے:

﴿وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْ لَا فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ﴾[1]

یعنی اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں اتارتے تو اہلِ عرب کہتے کہ اس کی آیتیں صاف (سمجھنے کے قابل) کیوں نہیں کی گئیں؟

وجہ یہی ہے کہ مخالف کسی بات کو مان جب ہی سکتا ہے، اور کسی حکم کی تعمیل بھی جب ہی کر سکتا ہے، جب کہ اس کو سمجھ لے۔ اگر اہلِ عرب سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب کیا گیا جس کو وہ سمجھ بھی نہ سکے تو وہ اس کو کیا تسلیم کر سکتے تھے، تو اب دو حال سے خالی نہیں:

۱- یا تو ان کو مخاطب بنانا منظور ہی نہ تھا۔ ۲- یا منظور تھا اور زبردستی تحکماً منوانا تھا۔

• اور یہ دونوں باتیں عقل و نقل کے خلاف ہیں۔ عقل کے خلاف ہونا تو ظاہر ہے، جو کوئی بھی دوسرے کے سامنے بات کرتا ہے تو اصل تو یہی ہے کہ اس کو مخاطب بنانے کے لیے کرتا ہے، ہاں! کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مخاطب دوسرے کو بنانا ہے، اور اس شخص کو اس پیغام کے پہنچانے کے لیے صرف واسطہ بنایا جاتا ہے، مگر قرآن کے مخاطبِ اول تو عرب یقیناً ہیں۔

[1] فصلت: ٤٤

شاید کوئی ذہین آدمی کہنے لگے کہ قرآن بھی عرب پر اسی غرض سے اترا ہے کہ وہ بعد کے لوگوں کو پہنچادیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعات سے اس کی تکذیب ہوتی ہے، کیوں کہ:

- قرآن نجماً نجماً اترا ہے، واقعات پیش آتے گئے، اور آیتیں اترتی گئیں۔ واقعات عرب کو پیش آئے تو آیتیں ضرور ان کے واسطے اتریں۔

- دوسرے اگر عرب کو خطاب نہیں تھا تو کیا ان کو غیر مکلف چھوڑ دیا گیا؟

- تیسرے اگر قرآن کے مدلولات وہ ہیں جو عرب نہ سمجھتے تھے اور آج کل کے لوگوں نے سمجھا ہے، اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ”عرب صرف حاملِ قرآن اور ناقل تھے، مخاطب اصل آج کل کے سائنس دان ہیں“، تو دیکھا جاتا ہے کہ سائنس کی ترقی جاری ہے، اور بہت سے انکشافات نئے نئے ہوتے جاتے ہیں۔ اگر یہی رسم جاری رہی کہ سائنس کی تحقیق کو قرآن میں ٹھونسا جاوے تو آیندہ ہر نسل کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ ”شاید قرآن کے مخاطبِ اصل بعد کے لوگ ہوں، ہم لوگ صرف حامل وناقل ہوں“۔

اور یہی سلسلہ برابر نسلاً بعد نسلٍ رہے گا، تو شاید مخاطبینِ قرآن صحیح معنوں میں وہ ہوں گے جن کے بعد کوئی نسل نہ رہے، یعنی جن پر قیامت قائم ہوگی، جس کے بعد سائنس کی ترقی منقطع ہوجائے گی۔ **وهل هذا إلا الجنون؟**

• اور نقل کے خلاف ہونا قرآن پڑھنے والوں پر ظاہر ہے، کیوں کہ اس قسم کی آیتیں موجود ہیں:

۱- ﴿اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ﴾[1]

۲- ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا﴾[2]

عرب بھی ﴿كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ میں داخل ہیں۔

۳- اور تحکم سے بھی کام نہیں لیا گیا، **بدلیل قوله تعالیٰ:**

---

[1] الزخرف: ۳ [2] السباء: ۲۸

تیسری خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔

﴿لَآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1]

یعنی دین میں زبردستی (جبر تحکم) نہیں، ہدایت اور گمراہی متمیز ہو چکے، تبیّن کے لفظ کو بھی غور کریں ماضی کا صیغہ ہے جس کا صاف مفہوم یہ ہے کہ طریقِ ہدایت اس طرح صاف صاف بیان کر دیا گیا کہ طریقِ ضلالت سے بالکل متمیز ہو گیا، تو اگر آیاتِ قرآنی ایسی ہیں کہ عرب نے سمجھی بھی نہیں تو ﴿تَبَيَّنَ﴾ کہاں صحیح ہوا؟

٤- اور فرمایا ہے:

﴿اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ○﴾[2]

یعنی کیا آپ کا کام یہ ہے کہ مجبور کریں لوگوں کو، کہ وہ ایمان لے آئیں۔

اور جہاد سے تحکم واکراہ کا شبہ نہ کیا جائے، کیوں کہ جہاد بعد تبین ہوتا ہے تو وہ درحقیقت تحکم واکراہ ہی نہیں۔ **وفي الباب غيرها من الآيات التي لا تحصى.**

غرض یہ بات بداہتاً ثابت ہے کہ عرب کو بھی قرآن کے ساتھ خطاب فرمانا مقصود تھا، بلکہ مخاطب اول وہی تھے۔ پھر ان کے سامنے ایسے دلائل پیش کرنا جس کو وہ نہ سمجھ سکیں، اور ان کے مقدمات ان کے نزدیک مسلّم نہ ہوں بالکل عبث ہے۔

لامحالہ ماننا پڑے گا کہ اس کے مدلولات وہی تھے جو اس وقت کے لوگ سمجھتے تھے، ورنہ کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر جیسا دھبہ لگے گا ظاہر ہے، سائنس پرستی کی بدولت اس کلام کی یہ گت بنی جس کے سامنے تمام دنیا کے فصحا وبلغا اور حکما اور عقلا ہمیشہ عاجز رہے ہیں۔

فاعتبروا يا أولي الأبصار۔

غرض مسائلِ سائنس کو قرآن مجید میں داخل کرنے میں ایک خرابی یہ ہوئی کہ قرآن کے موضوع کو نہیں سمجھا، اور غیر موضوع کے داخل ہونے کو کمال سمجھا۔ دوسری یہ کہ جب ثابت ہو گیا کہ مسائلِ سائنس جس قدر بھی قرآن میں آئے ہیں بطورِ مقدمات بضرورتِ استدلال علی

---

[1] البقرة: ۲۵۶ [2] یونس: ۹۹

سو اگر ان کو قرآنی مدلول بنایا جائے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہوگیا اور اہلِ اسلام کا اقرار بضمن ایسی تفسیر کے مدوّن ہوگا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے تو اس وقت ایک ادنیٰ ملحد تکذیبِ قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہوسکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جزو کا ارتفاع مستلزم ہے ارتفاعِ کل کو، پس قرآن صادق نہ رہا۔ اس وقت کیسی دشواری ہوگی؟

القاصد آئے ہیں، اور استدلال مقدماتِ مسلّمہ سے ہوسکتا ہے، اور موجودہ مسائلِ سائنس بروقتِ نزولِ قرآن معلوم و مسلّم نہ تھے، لہٰذا ان سے استدلال نہیں ہوسکتا تھا۔

تیسری خرابی بہت بڑی یہ بھی ہے کہ سائنس کی تحقیقات بدلتی رہتی ہیں۔ بہت سی تحقیقات ایسی ہیں کہ ایک مدت تک ان کو بالاتفاق یقینی طور پر تمام دنیا کے سائنس دانوں نے مانا، لیکن اب ان کو غلط کہا جاتا ہے، وہ یہ تحقیق ہے کہ جس چیز میں روشنی نکلتی ہے وہ چیز کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہ مانا گیا تھا کہ آفتاب بھی گھس گیا، پھر دوربینوں سے بھی اس کی تائید ہوئی، حتیٰ کہ گھسنے کی رفتار کا حساب لگا کر بعض عقل مندوں نے پیشین گوئی کر دی کہ اتنے عرصے میں جرمِ آفتاب بالکل ختم ہو جائے گا، اور چوں کہ کائنات کے نشو و نما کا اکثر حصہ حرارت ہی پر موقوف ہے، لہٰذا بوجہ حرارت نہ رہنے کے کائنات بھی نہ رہے گی، اور دنیا ختم ہو جائے گی۔ ہمارے سائنس کے دل دادہ بھائیوں نے اس کو قرآن میں اس طرح ٹھونسا کہ قرآن میں تیرہ سو برس سے قیامت کی خبر موجود ہے، یہ وہی قیامت[1] ہے۔

غرض یہ تحقیق بالکل مسلم تھی کہ روشنی دینے والی چیز کم ہوتی چلی جاتی ہے، لیکن ریڈیم کی ایجاد کے بعد سے اس تحقیق کو غلط کہا جاتا ہے، کیوں کہ ثابت ہوگیا ہے کہ باوجود روشنی دینے

---

[1] یاد رکھیں کہ یہ وہ قیامت نہیں جس کی خبر قرآن وحدیث میں ہے، مطلق فنا کا نام قیامت نہیں، بلکہ قیامت حشر نشر، وجزا وسزا، ووزنِ اعمال، وعبور علی الصراط وغیرہ تمام چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

ہمارے بھائی سائنس کی تحقیق پر اطمینان کر کے فنائے عالم تک تو قائل ہوئے، لیکن وزنِ اعمال و پلِ صراط وغیرہ پر اطمینان نہیں رکھتے۔ جائے تعجب ہے۔

اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے، جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ہو اس کے الفاظ اسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔ سو اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابلِ اعتماد نہیں، مدلول میں احتمال اس کی نقیض کا بھی ہے۔

کے ریڈیم کم نہیں ہوتی۔ جب ایسی زبردست تحقیق کی یہ حالت ہے تو دیگر تحقیقات کی حالت معلوم کریں۔

اب سائنس دان اصحاب غور کریں کہ اگر سائنس کی تحقیقات کو جزوِ قرآن بنایا گیا، اور تفسیر میں ان کو درج کر دیا گیا، جس میں اقرار ہوا اس بات کا کہ یہ قرآن سے ثابت ہے، جیسا کہ بعض لوگ آج کل کر رہے ہیں، اور آئندہ کسی زمانے میں وہ تحقیق غلط ثابت ہوئی تو مخالفین کو کس سہولت سے یہ کہنے کا حق ہوگا کہ قرآن کی یہ تحقیق غلط ہے۔

اور جب قرآن میں ایک دو غلطی بھی ثابت کر دی گئیں تو کل قرآن کا غلط ہونا ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ مجموعہ غلط اور صحیح کا غلط ہی ہوتا ہے۔ اس کا جواب کچھ بھی نہیں ہوسکتا۔

- مگر شاباش اور آفرین ہے بعض ذہین لوگوں کو کہ اس کا جواب بھی تجویز کر لیا، وہ یہ ہے کہ کہتے ہیں کہ قرآن کا یہ بھی کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہو جائے قرآن مجید کے الفاظ اسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔ ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ اس کا مطلب کیا ہے؟ کیا کوئی کلام نفی اور اثبات دونوں کے لیے متحمل ہوسکتا ہے؟ یہ تو کھلا ہوا اجتماعِ نقیضین ہے جو محالِ عقلی ہے۔ ہمارے بھائی تو ذرا سے استبعاد پر بھی محال محال پکار اٹھتے ہیں، اجتماعِ نقیضین کو ان کے دل نے کیسے مان لیا؟ کسی ادنی سے عاقل کے کلام میں بھی یہ عیب نہیں ہوسکتا، چہ جائے کہ خدائے تعالیٰ کے کلام میں؟

مثلاً: اس وقت سائنس دان کہتے ہیں کہ زمین متحرک ہے، اس مسئلے کو ہمارے بھائیوں نے آیت: ﴿وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[1] سے ثابت کیا ہے۔ چوں کہ آیاتِ قرآنی کو سب

---

[1] النمل: ۸۸

تو یہ تو ایسی بات ہوگئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہوگا یا لڑکی؟ وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی۔ اور جو صورت واقع ہوتی باختلاف لب ولہجہ اس عبارت کو اس پر منطبق کر دیتا۔ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہوگا؟

کی سب کو قطعی کہتے ہیں، لہٰذا بزعم اُن کے حرکتِ ارض کا مسئلہ قطعی ہوگیا۔ اگر کل کو سائنس دانوں کی رائے بدل گئی، اور ثابت ہوا کہ زمین ساکن ہے، یعنی اس مسئلے کا نقیض ثابت ہوگیا تو کیا کوئی صورت ایسی ہے کہ اسی آیت کے معنی بدل دیے جائیں، اور اس سے بجائے حرکت کے سکون کر دیا جائے؟

ہماری سمجھ میں اس کی کوئی صورت نہیں آئی، کیوں کہ آیتِ مذکورہ میں کسی تاویل کی بھی گنجائش نہیں، اس واسطے اس مسئلہ کو قطعی سمجھا گیا تھا، اور آیتِ مذکورہ سے اس کو ثابت کیا گیا، اور ثبوتِ قطعی جب ہی ہوسکتا ہے جب کہ دلالت بھی قطعی پائی جائے۔

اور یہ یاد ہوگا کہ کسی لفظ کی دلالتِ قطعی جب ہی کہلاتی ہے کہ اس لفظ میں دوسرے معنی کا احتمال بھی نہ ہو، تو جب کہ آیتِ مذکور سے حرکتِ ارض کا مسئلہ ثابت کیا گیا تو مان لیا گیا کہ آیت کے الفاظ میں کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں، اور جب وہ تحقیق اہلِ سائنس کی بدلی تو اب آیت میں دوسرے معنی کا احتمال کہاں سے نکل آئے گا؟

غرض آیتِ مذکورہ سے تو کوئی صورت نہیں کہ سکونِ ارض ثابت کیا جاسکے، ہاں! ایک یہ صورت ہوسکتی ہے کہ کسی دوسری آیت کی طرف رجوع کیا جائے، وہ آیت یہ ہے کہ جس سے نیم ملّا لوگ سکونِ ارض کا مسئلہ ثابت کیا کرتے ہیں:

﴿اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا﴾[1]

یعنی حق تعالیٰ وہ ہے جس نے زمین کو تمہارے لیے ٹھہرنے کی جگہ بنایا۔

---

[1] الغافر: ٦٤

چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو! قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا، مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی ﷺ نے بھی نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بدولت سمجھ میں آئی تو اس کا کیا جواب[1] ہوگا؟ یہاں تک بیان تھا ان غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہورہی ہیں۔ اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

ظاہر ہے کہ ٹھہرنے کی جگہ وہی ہوسکتی ہے جو خود ٹھہری ہوئی ہو، اس سے سکونِ ارض کا مسئلہ ثابت ہوگا، اور یہ بزعم دل دادگانِ سائنس کے قطعی ہوگا، تو سکونِ ارض کا مسئلہ تو ثابت ہو جائے گا، لیکن دو آیتوں میں تعارض ہوگا، یہ تعارض کسی طرح رفع نہیں ہوسکتا، کیوں کہ حرکت وسکون جمع نہیں ہو سکتے۔ ان دونوں میں سے جس کو بھی حق کہا جائے گا، دوسرے کو باطل کہنا لازم ہوگا۔ اب ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اس عبارت کے کیا معنی ہیں؟ (قرآن کا کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہو اس کے الفاظ اسی کے موافق ہوجاتے ہیں۔) کہ آیتِ اول میں تو یہ بات نہ چلی کہ اس سے بجائے حرکتِ ارض کے سکونِ ارض ثابت کیا جائے، ہاں! دوسری آیت مل گئی جس سے سکونِ ارض ثابت کیا جاسکے۔

تو اب اس عبارت کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن میں دو رُخی باتیں ہیں، کہیں ایک ہی چیز کی نفی ہے اور کہیں اسی کا اثبات، اور یہ جس درجہ بدترین عیب ہے ظاہر ہے، ایک ادنی سے عاقل کے کلام میں بھی ایسا نہیں ہوسکتا چہ جائے کہ خدائے علیم وحکیم کے کلام میں؟

قطعِ نظر اس تعارض سے جو بعض آیتوں میں لازم آتا ہے، اس میں یہ بھی خرابی ہے کہ جب اس بات کو مان لیا گیا کہ ایک عبارت ایک مدلول پر دال ہونے کے ساتھ اس کے نقیض پر بھی دال ہوسکتی ہے تو تمام قرآن شریف مشکوک ہوگیا۔ کسی آیت کا بھی کوئی مدلول متعین نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ احتمال اس کے خلاف کا بھی ہے۔ ذرا ہمارے بھائی غور کریں کہ یہ کیا

---

[1] اس چوتھی خرابی کی تقریر بہت ظاہر ہے اس لیے اس کی شرح کی حاجت نہیں سمجھی۔

مجنونانہ حرکت ہے؟ ایک بچہ کے کلام میں بھی اس قسم کے احتمالات نہیں ہوتے، چہ جائے کہ اس کلام میں جس کا دعویٰ ہے:

﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾[1]

ترجمہ: ایک بات تو قرآن جیسی لے آئیں۔

ہمارے بھائیوں نے ایسے معجزہ کلام کو ایسا بنا دیا جیسے کسی چالاک نجومی کا کلام تھا کہ اس سے پوچھا جاتا کہ ہمارے یہاں لڑکا ہوگا یا لڑکی؟ تو وہ کہتا: لڑکا ہوگا نہ لڑکی، پس اگر لڑکا ہوا تو کہا: دیکھو! میں نے کہا نہ تھا کہ لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی، اور اگر لڑکی ہوئی تو کہا: میں نے کہا نہ تھا کہ لڑکا ہوگا، نہ یعنی نہیں، بلکہ لڑکی ہوگی۔ اور اگر کچھ نہ ہوا تو کہہ دیا: میں نے کہا نہ تھا کہ لڑکا ہوگا نہ لڑکی۔ تعالیٰ اللّٰہ عن ذلك علوا كبيرا. خدا کا کلام ہدایت کے واسطے اترا ہے، اور ہدایت کہتے ہیں راہِ حق بتانے کو۔ اگر اس کی یہ شان ہے کہ اس کا کوئی مفہوم ہی متعین نہیں تو وہ کیا چیز بتائے گا؟

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ شرعی دلیلیں جن سے احکامِ اسلام ثابت کیے جاتے ہیں:

۱- کتاب اللہ یعنی قرآن ۲- اور حدیث ۳- اور اجماع امت ۴- اور قیاس۔

ان چاروں کے متعلق مسلمانانِ زمانہ کچھ غلطیوں میں مبتلا ہیں۔ ''کتاب اللہ'' کے متعلق جن غلطیوں میں مبتلا ہیں، ان کا بیان ہو چکا۔ اب ''حدیث'' کے متعلق غلطیوں کا بیان ہوتا ہے۔

---

[1] طور: ۳۴

افتادِہ پنجم

متعلق حدیث من جملہ اصولِ اربعۂ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معناً۔

پہلی غلطی یہ ہے کہ

حدیث کے قابلِ استدلال ہونے ہی میں کلام کیا جاتا ہے

-اس طرح کہ یہ مسلَّم ہے کہ حضور سرورِ عالم ﷺ کے ارشادات جن کو ''حدیث'' کہتے ہیں، حضور ﷺ کے زمانے میں لکھے نہیں جاتے تھے، بلکہ سننے والے ان کو سن کر یاد رکھتے تھے، ان لوگوں کو ''صحابی'' کہتے ہیں۔

-پھر ان ارشادات کو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے بعد کے لوگوں کو سنایا، ان لوگوں کو ''تابعی'' کہتے ہیں۔

-اکثر تابعین نے بھی ان ارشادات کو لکھا نہیں، بلکہ حسبِ دستورِ سابق زبانی یاد رکھا، اور اپنے بعد کے لوگوں کو سنایا، ان لوگوں کو ''تبعِ تابعی'' کہتے ہیں، اس قرن میں لکھنے کا رواج ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ:

احادیث قیدِ کتابت میں تیسرے قرن میں آئیں، جس کے لیے اگر کہا جائے کہ پچاس برس کے بعد بھی لکھی گئیں تو بے جا نہیں۔ بغیر لکھنے کے اتنے زمانہ تک الفاظ کا محفوظ رہنا عادتاً وفطرتاً محال ہے۔ اور جب یہ طے ہو گیا کہ الفاظ محفوظ نہیں رہے تو معانی کا محفوظ نہ رہنا بھی واجب التسلیم ہے۔ بنابریں کہا جا سکتا ہے کہ تبعِ تابعین تک جو ارشادات حضور ﷺ کے پہنچے، اس کی صورت یہی ہوئی کہ اوپر کے راویوں نے جو مطلب الفاظ سے سمجھا، اس کو اپنے دوسرے الفاظ سے مابعد کے لوگوں کے سامنے نقل کیا، اور انھوں نے بھی اپنے مابعد کے لوگوں کے سامنے ایسا ہی کیا، تو دو دفعہ الفاظ میں تغیر وتبدل ہوا۔

لفظاً تو اس لیے کہ عہدِ نبوی میں حدیثیں کتابتاً جمع نہیں کی گئیں، محض زبانی نقل درنقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔

اور معناً اس لیے کہ جب سرورِ عالم ﷺ سے کچھ سنا، لامحالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا، خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو، اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کر دیا، پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

تو کہا جا سکتا ہے کہ ان ارشادات کے نہ الفاظ محفوظ رہے نہ معانی، پھر ان سے احکامِ شرعی ثابت کرنا اور ان کو اس درجہ قابلِ وثوق سمجھ لینا کہ ان کو فرض و واجب کہا جائے، اور ان کے منکر پر طرح طرح کے فتوے لگائے جائیں کیسے قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے؟

یہ تقریر ہے آج کل کے آزاد خیال حضرات کے شبہ کی۔ چناں چہ سرسید نے ایک[1] موقع پر صاف لکھ دیا کہ اگر کسی کا ایسا پیارا محبوب جس کو وہ جان سے زیادہ عزیز رکھتا ہو فرمائش کرے کہ یہ میرا پیغام فلاں جگہ پہنچا دے، اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دے کہ اگر ذرا بھی تغیر و تبدل کیا تو مجھ سے ملنے کی امید مت رکھنا، تو کیا وہ اس کے پیغام میں کچھ تغیر و تبدل کرے گا؟

حقیقتِ حال یہ ہے کہ ان لوگوں نے سلف کو اپنے اوپر قیاس کیا، تو جو حالت اپنے نقل و روایت کی دیکھی وہی ان کی نقل و روایت کی سمجھی، حالاں کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

---

[1] ایک عیسائی نے ایک رسالہ ''امہات المؤمنین'' لکھا، جس میں نعوذ باللہ! ازواجِ مطہرات پر کچھ طعن کیے، اور ان کے الٹے سیدھے ثبوت احادیث سے دیے۔ قدرتِ خدا کہ اس کے جواب میں اہلِ اسلام کی طرف سے اُنیس رسالے شائع ہوئے، جن کے بعد کسی شبہ کی گنجائش نہ رہی۔ ایک رسالہ سرسید نے بھی لکھا، جس میں صاف لکھ دیا کہ احادیث سے وہی ثابت ہوتا ہے جو ملحد کہتا ہے، مگر احادیث کا کیا اعتبار؟ یہ تو زمانۂ رسالت کے صدیوں کے بعد بنائی گئی ہیں، لہٰذا یہ اعتراضات قابلِ تسلیم نہیں ازواجِ مطہراتؓ کی لائف یعنی سوانح عمریاں دیکھنی چاہییں کہ وہ کس قدر پاک باز اور بہترین بیبیاں تھیں! ان کی نسبت ایسے شبہات ہرگز قابلِ تسلیم نہیں، پھر ہر ایک بی بی کی سوانح عمری لکھی۔ کوئی پوچھے کہ احادیث باوجود اسناد کے تو قابلِ اعتبار نہیں، اور تواریخ بلا سند کے معتبر ہے؟ دروغ گورا حافظہ نہ باشد۔

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث کس طرح حجت ہوئی؟ (اور یہی حاصل ہے شبہ فرقۂ قرآنیہ کا)۔

اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت[1] وقلتِ خشیت[2] میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔

ہم اس مضمون کو کسی قدر طول کے ساتھ لکھتے ہیں، کیوں کہ شریعتِ اسلامی کی ایک بڑی اصل اس پر موقوف ہے۔

- جاننا چاہیے کہ روایت کا صحت کے ساتھ محفوظ رکھنا دو باتوں پر موقوف ہے:

ایک: قوتِ حافظہ پر۔ دوسرے: مروی عنہ (یعنی جس سے روایت کی جائے) کے ساتھ تعلق پر۔ اور ان دونوں باتوں میں سے اصل دوسری بات ہے، جب یہ موجود ہوتی ہے تو ضعیف حافظہ بھی قوی ہو جاتا ہے۔

- اور تعلق دو وجہ سے ہوتا ہے: ۱- عظمت سے ۲- یا محبت سے۔ آدمی کے دل میں جس کی عظمت ہوتی ہے یا محبت ہوتی ہے تو اس کی بات ہرگز نہیں بھول سکتا۔

جب چاہے تجربہ کر لیا جائے کہ ایک با اختیار حاکم یعنی ایسا حاکم جس کے اختیار میں موت وحیات ہو، مثلاً: فوجی جرنیل بروقت جنگ یعنی جس وقت مارشل لا جاری ہو، کسی کو حکم دے کہ میرا یہ پیغام زبانی فلاں جگہ پہنچا دے، اور وہ حاکم یہ بھی کہہ دے کہ اگر ذرا تغیر وتبدل کیا تو اس کی سزا سوائے موت کے کچھ نہ ہوگی، تو کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ وہ شخص اس حالت میں اس کے پیغام میں کچھ تغیر وتبدل کرے گا یا کوئی لفظ بھول جائے گا؟ خوف وہ چیز ہے جس سے ایک اندھے کی آنکھ پیدا ہو گئی تھی، جس سے نادر شاہ بادشاہ نے کہا تھا کہ اگر میرے لوٹ کر آنے تک تیری آنکھ درست نہ ہوگی تو تجھ کو قتل کر دوں گا (یہ قصہ تواریخ میں موجود ہے اور

---

[1] شوق۔ [2] خوف۔

قوتِ حافظہ ان کا ان کے واقعاتِ کثیرہ سے (جو متواتر المعنی ہیں) ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا۔

بہت مشہور ہے۔) یہ بادشاہ کی عظمت کا اثر تھا کہ اس بے چارے اندھے نے نہایت عجز وانکسار سے حق تعالیٰ سے دعا مانگی، اور حق تعالیٰ نے اس کی آنکھ درست کر دی۔

اسی طرح اگر کسی کا ایسا پیارا محبوب جس کو وہ جان سے زیادہ عزیز رکھتا ہو فرمائش کرے کہ یہ میرا پیغام فلاں جگہ پہنچا دے، اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دے کہ اگر ذرا بھی تغیر وتبدل کیا تو مجھ سے ملنے کی امید مت رکھنا، تو کیا وہ اس کے پیغام میں کچھ تغیر وتبدل کرے گا، یا کوئی لفظ بھول جائے گا؟ حاشا وکلا! اس کے الفاظ اس کے ذہن میں نہ صرف اس وقت کے لیے، بلکہ تمام عمر کے لیے نقش کالحجر ہو جائیں گے، اور ان کو وظیفے کی طرح بار بار پڑھے گا۔

• اب تواریخ کو ٹٹو لیے! تو آپ کو معلوم ہوگا کہ صحابہ کو اپنے پیارے رسول ﷺ کے ساتھ کیا تعلق تھا؟ عظمت کہاں تک تھی؟ اور محبت کس درجہ تھی؟ ہم بلا خوفِ تردید کہہ سکتے ہیں کہ دنیا میں کوئی فرد بھی عظمت یا محبت کا پایا جاوے گا تو وہ صحابہ کی عظمت ومحبت کے سامنے اصل ونقل کی نسبت رکھتا ہوگا۔ پروانہ وشمع اور بلبل وگل کی محبت بھی اس کا ظل اور عکس ثابت ہوگی۔ سچ کہا ہے:

بلبل زمن وشمع زمن گل زمن آموخت | افروختن وسوختن وجامہ دریدن

دیکھیے! زلیخا کی محبت حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ مشہور ہے اور ضرب المثل ہے، لیکن حالت یہ ہے کہ جس وقت اپنے اوپر بات آپڑی، اور عزیزِ مصر نے ان کو یوسف علیہ السلام کے پیچھے آتے دیکھ لیا تو محبوب کا خیال نہ رہا، اور یہی منہ سے نکلا:

﴿مَا جَزَآءُ مَنْ اَرَادَ بِاَهْلِكَ سُوْٓءًا اِلَّآ اَنْ يُّسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝﴾[1]

یعنی کیا سزا ہے اس شخص کی جس نے تیری اہل کے ساتھ برائی کا ارادہ کیا؟ سوائے اس کے کہ قید کیا جائے یا سخت عذاب دیا جائے۔

[1] یوسف: ۲۵

....

۱- اور بمقابلہ اس کے صحابہ کی محبت دیکھیے! ایک صحابی ہیں حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ، وہ ایک لڑائی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر غنیم کی طرف سے وار کیے جاتے تھے، یہ ان کو اپنے ہاتھ پر لے لیتے، یہاں تک کہ ہاتھ بے کار ہوگیا۔

۲- یہ ہے سچی محبت کہ اپنی جان کو محبوب کی جان کے سامنے کچھ نہیں سمجھا، اور غزوۂ احد میں ابوطلحہ رضی اللہ عنہ صحابی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈھال لیے کھڑے تھے، تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر غنیم کا تیر نہ پڑے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سر مبارک اٹھا کر دیکھتے تو وہ عرض کرتے:

بأبي أنت وأمي لا تشرف، يصيبك سهم، نحري دون نحرك.

یعنی آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں، آپ سر نہ اٹھایے ایسا نہ ہو کہ آپ کو کوئی تیر آ لگے، آپ کی جان سے پہلے میری جان ہے۔

۳- یہ ہے سچی محبت اور ہجرت کے قصہ میں ہے کہ جس رات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کا ارادہ کیا تو کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کے لیے مکان کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جگہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو لٹا دیا، اور خود وہاں سے نکل گئے، یہ بے تامل لیٹے رہے اور جان کی پروانہ کی۔ اس قسم کے ہزاروں قصے صحابہ کے موجود ہیں۔ پروانہ وشمع کا عشق زبانِ زد خاص وعام ہے، لیکن اس کی صحابہ کے عشق کے سامنے کچھ حقیقت نہیں۔

۴- دیکھیے! ایک صحابی ہیں حضرت وحشی رضی اللہ عنہ انھوں نے قبل از اسلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا، اور ان کے ساتھ طرح طرح کی زیادتی کی تھی۔ اس کے بعد اسلام لائے۔ ظاہر ہے کہ اسلام لانے سے پچھلے تمام گناہ محو ہو جاتے ہیں، لیکن جب یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے چچا کے شہید ہونے کے تمام واقعات یاد آ جاتے۔ ان سے فرمایا کہ کیا تم ایسا کر سکتے ہو کہ میرے سامنے نہ آؤ؟ بس وہ بے چوں وچرا چل دیے، اور حمص علاقۂ شام میں جا رہے، اور کبھی دربارِ رسالت میں نہ آئے۔

ناظرین! غور کریں کہ کسی عاشق سے ہوسکتا ہے کہ محبوب سے جدائی اختیار کرے، سب

....

بلائیں سہہ لے گا، مگر یہ نہیں سہہ سکتا یہ اس کے اختیار ہی سے باہر ہے، اگر وہ ارادے سے کرنا بھی چاہے تو اس کے ہاتھ پیر اس کے لیے کام نہ دیں گے۔

از فراق تلخ می گوئی سخن　　ہرچہ خواہی کن ولیکن ایں مکن

لیکن حضرت وحشی نے محبوب ﷺ کے اس حکم کی تعمیل کر کے دکھادی۔ رضي الله تعالیٰ عنه.

أريد وصاله ويريد هجري　　فاترك ما اريد لما يريد

اسی کا ترجمہ ہے

میل من سوئے وصال ومیل او سوئے فراق　　ترک کام خود گرفتم تا براید کام دوست

کیا پروانہ ایسا کرسکتا ہے کہ شمع پر نہ دوڑے اور اس سے الگ رہے؟ ہرگز نہیں! لیکن ایک صحابی نے یہ بھی کر دکھایا۔ پھر محبت پروانے کی بڑھی ہوئی ہے یا صحابی کی؟ غرض دنیا میں کوئی نظیر نہیں پیش کرسکتا۔ صحابہ کی محبت اور عظمت کی حلالت یہ تھی جس کا ثبوت قرآن شریف سے ہے:

﴿وَاِذَا مَآ اُنْزِلَتْ سُوْرَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ هَلْ يَرٰىكُمْ مِّنْ اَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوْا﴾[1]

یعنی جس وقت کوئی سورت قرآن مجید کی حضور ﷺ پر اترتی ہے تو منافقین ایک دوسرے کی طرف دیکھتے ہیں، اور اشارہ کنایہ سے کہتے ہیں کہ کوئی دیکھتا تو نہیں، پھر وہ اٹھ کر چل دیتے ہیں۔

اس آیت میں حضور ﷺ کی مجلس کی حالت بیان کی گئی ہے کہ صحابہ وحی کے سننے میں ایسے محو ہوتے تھے کہ منافقین اٹھ کر چلے جاتے تھے، اور ان کو خبر نہ ہوتی تھی۔ صحابہ خود فرماتے ہیں: كأن على رؤوسنا الطير، یعنی ہم حضور ﷺ کی مجلس میں ایسے بیٹھتے تھے کہ گویا ہمارے سروں پر پرندہ بیٹھا ہوا ہے، بعض پرندے اس طرح پکڑے جاتے ہیں کہ پکڑنے والا چپ چاپ بیٹھ جاتا ہے، اور پرندہ سر پر آبیٹھتا ہے، اور وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، اس وقت اگر ذرا بھی حرکت سر کو ہو جائے تو وہ پرندہ اڑ جاتا ہے۔ حضور ﷺ کی مجلس کی حالت اس طرح بیان

[1] التوبة: ۱۲۷

اور حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن والإسناد کو سن کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد ان سب کو بعینہٖ سنا دینا، پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا۔

کی کہ ہم ایسے ساکت اور ہمہ تن محو ہو کر بیٹھتے تھے جیسے پرندے کو پکڑنے والا بیٹھتا ہے۔

۵- غزوۂ حدیبیہ کا قصہ ہے کہ جب کفارِ مکہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو عمرہ کرنے کے لیے مکہ میں نہ جانے دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقامِ حدیبیہ میں قیام فرمایا تو کفار کے سفیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بات چیت کرنے کے لیے آئے، دیکھا کہ صحابہ کی یہ حالت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے ہیں تو تھوکتے ہیں، یا ناک صاف کرتے ہیں تو وضو کا پانی، اور تھوک اور رینک زمین پر نہیں گرنے پاتا، صحابہ رضی اللہ عنہم ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں اور بدن پر مل لیتے ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ سفیروں نے جا کر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وہ لوگ ہیں کہ ان کی یہ حالت ہے، تو اگر لڑائی ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پسینے پر اپنا خون گرا دیں گے۔ اس خبر سے کفار پر رعب چھا گیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی محبت اور تعظیم کی یہ حالت تھی۔

• اب ان کے بعد کے لوگوں کی یعنی تابعین اور تبع تابعین کی حالت سنیے۔

۱- امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مدینہ طیبہ گئے، جب پاخانہ کی حاجت ہوئی تو شہر سے باہر گئے، اور ایک جگہ بیٹھنا چاہا، خیال ہوا کہ ممکن ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک پڑا ہو، بس وہاں نہ بیٹھ سکے اور آگے گئے، وہاں بھی یہی حالت ہوئی، حتیٰ کہ کئی میل نکل گئے اور قضائے حاجت نہ کر سکے۔

۲- اور جب امام مالک صاحب سے کوئی فرمائش حدیث سننے کی کرتا تو اس کو بٹھا کر گھر میں جا کر غسل کرتے اور اچھے کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر آتے تب ایک حدیث سناتے۔

۳- ایک مرتبہ حدیث سنانے میں ایک بچھو نے آستین کے اندر تین بار کاٹا، جس سے اس قدر تکلیف ہوئی کہ اینٹھ اینٹھ جاتے تھے، اور چہرے کا رنگ بدل بدل جاتا تھا، مگر حدیث کو

اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا لینا، اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا، اور تحقیق سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا۔

قطع نہیں کیا اور پورا کر کے کرتے کو اتارا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ بڑی تکلیف ہوئی، آپ نے فوراً کرتے کو کیوں نہ پھینک دیا؟ فرمایا کہ میری ہمت نہ ہوئی کہ حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیچ میں قطع کروں۔

- امام مالک صاحب رحمہ اللہ تبع تابعی ہیں، اس سے تابعین کی حالت کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے۔

۱- حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ تابعی کا قصہ مشہور ہے (جس کی سند کی تحقیق نہیں) کہ جب انھوں نے سنا کہ جنگِ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دندان مبارک شہید ہوا تھا تو اپنے سب دانت توڑ ڈالے، اور فرمایا کہ جب میرے محبوب کا دانت ٹوٹا تو مجھے کیسا زیبا ہے کہ دانت صحیح سالم رہے؟ اور نہ معلوم کون سا دانت ٹوٹا ہوگا؟ لہٰذا سب توڑ ڈالے۔ (اور اگر بلا سند نہ مانا جائے تو کچھ اس قصہ کا مدار نہیں۔)

غرض صحابہ اور تابعین پر اور سلف کو جو تعلق تعظیم و محبت کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اس کی نظیر دنیا میں نہیں مل سکتی، پھر اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو ارشاد موجود ہیں:

نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها، ووعاها، وأدّاها كما سمعها.

یعنی خوش رکھے اللہ تعالیٰ اس بندے کو جس نے میری کسی بات کو سنا اور اس کو یاد کر لیا اور خوب ذہن نشین کر لیا اور دوسروں کو ویسے ہی پہنچا دیا جیسے سنا تھا۔

اور دوسرا ارشاد یہ ہے:

من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.

یعنی جس شخص نے میری طرف دیدہ دانستہ کوئی غلط بات منسوب کی تو اپنا ٹھکانہ دوزخ کو سمجھے۔

....

صحابہ رضی اللہ عنہم کی یہ حالت تھی کہ حدیث میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک کوچہ میں گزرے تو ایک پختہ مکان پر نظر پڑی، دریافت فرمایا کہ یہ مکان کس نے بنایا ہے؟ کسی نے عرض کیا: فلاں شخص نے بنایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو رہے۔ وہ مجلس میں حاضر ہوا اور سلام کیا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہ دیا، بس اس کی تو جان ہی نکل گئی، اور حاضرینِ مجلس سے ڈرتے ڈرتے پوچھا کہ آج کوئی نئی بات ہوئی؟ لوگوں نے کہا: کچھ نہیں سوائے اس کے کہ تمہارے مکان پر گزرے تھے اور پوچھا تھا: یہ مکان کس نے بنایا؟ لوگوں نے تمہارا نام لیا۔ بس یہ سنتے ہی وہ شخص گیا اور بنے بنائے مکان کو گرا دیا۔

خیال کرنے کی بات ہے کہ ابھی یہ بات متعین اور متیقن بھی نہیں ہوئی تھی کہ یہ مکان ہی سبب ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کشیدگی کا؟ اور وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ بھی سکتا تھا، مگر عاشق کے قلب کو اتنی تاب کہاں کہ محبوب کی نگاہ پھری ہوئی دیکھ سکے اور تحقیق و تفتیش کرتا پھرے۔

جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی یہ حالت تھی کہ ایک احتمال پر بنا بنایا مکان گرا دیا تو صریح حکم کا اثر ان پر کیسا کچھ ہو سکتا ہے؟ اور صریح حکم دو موجود ہیں جو ابھی مذکور ہوئے:

ایک میں تو ترغیب ہے روایتِ حدیث کی اور اس کو یاد رکھنے اور صحیح روایت کرنے کی۔

اور دوسرے میں ترہیب ہے غلط روایت کرنے اور خلط ملط کرنے سے، ان صریح دو حکموں کے سننے کے بعد صحابیِ عاشقِ رسول پر جو اثر ہو سکتا ہے اس کو وہی شخص جان سکتا ہے جو عشق و محبت سے کچھ مس رکھتا ہو، نہ وہ حدیث کو تمام عمر بھول سکتا ہے، نہ اس میں خلط ملط کر سکتا ہے۔ ان کی حالت کو اپنے اوپر قیاس کرنا **قیاس الغائب علی الشاھد** ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ کسی مسٹر صاحب کو اگر لاٹ صاحب تک رسائی ہو گئی، اور لاٹ صاحب نے دو چار باتیں کر لیں تو وہ باتیں ان کو مع الفاظ کے، بلکہ مع لب ولہجہ کے تمام عمر محفوظ رہتی ہیں، اور مزے لے لے کر اس کو نقل کیا کرتے ہیں۔ وجہ یہی ہے کہ لاٹ صاحب کی عظمت مسٹر کے ذہن میں ہے اور جس کی عظمت ہوتی ہے اس کی ہر بات یاد رہتی ہے۔

یہ لاٹ صاحب کی عظمت حضرت سرورِ دو عالم ﷺ کی عظمت کے سامنے کیا نسبت رکھتی ہے؟ ان دونوں کے اقترانِ لفظی سے بھی وحشت معلوم ہوتی ہے، پھر صحابی حضور ﷺ کے الفاظ کو کیسے بھول سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ صحابی سے حضور ﷺ نے ایک حدیث میں ان کے بار بار تعجب کے ساتھ پوچھنے کی وجہ سے یہ لفظ بھی فرمایا تھا:

علی رغم أنف أبي ذر.

جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے میں کہتا ہوں ایسا ہی ہوگا، اگرچہ ابوذر کی ناک مٹی میں رگڑ جائے۔

یہ کلمہ گونہ زجر کا ہے، لیکن ابوذر جب کبھی اس حدیث کو روایت کرتے تو اس لفظ کو ضرور نقل کرتے اور مزے لے لے کر کہتے، اور یہی وجہ ہے کہ بعض حدیثیں اپنی خاص کیفیات کے ساتھ نقل کی گئی ہیں، مثلاً: بعض **مسلسل بالأولیة** ہیں، یعنی شروع میں جس راوی نے حضور ﷺ سے اس حدیث کو سنا تھا تو یہ حدیث اول حدیث تھی جو انھوں نے حضور ﷺ سے سنی، اس کیفیت کو انھوں نے محفوظ رکھا، اور اس کو کسی کے سامنے نقل کیا تو اسی طرح کہ یہی حدیث اول اول اس کو سنائی، اور دیگر احادیث اس کے بعد سنائیں، اور آج تک وہ حدیث اسی طرح نقل کی جاتی ہے۔

اور بعض حدیثیں **مسلسل بالضحك** ہیں، یعنی اس کو ارشاد فرماتے وقت حضور ﷺ کو ہنسی آئی تھی، اس کو صحابی نے جب روایت کیا تو اسی طرح ہنس کر روایت کیا، اور آج تک اسی طرح نقل کی جاتی ہے۔ اور بعض حدیثیں **مسلسل بضرب الفخذ** ہیں، یعنی اس کو ارشاد فرماتے وقت حضور ﷺ نے سامع کی ران پر دست مبارک مارا تھا، وہ حدیث آج تک اسی طرح نقل کی جاتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

اس سے اس عظمت اور محبت کا پتا چلتا ہے جو صحابہ اور تابعین اور سلف کے قلوب میں تھی۔ جو عظمت و محبت اللہ تعالیٰ و رسول اللہ ﷺ کی صحابہ کے قلوب میں تھی، اسی کا عکس تابعین کے قلوب میں بھی تھا، اور اسی کا عکس تبعِ تابعین کے قلوب میں تھا۔

....

امام مالک رحمہ اللہ صاحب تبع تابعی ہیں ان کی حالت اوپر بیان ہوئی کہ مدینہ طیبہ میں پاخانہ کے لیے نہ بیٹھ سکے، اور حدیث کو بلا غسل کیے نہ روایت کرتے۔ اکثر سلف کے حالات ایسے ہی ہیں۔ تین قرنوں کے متعلق حدیث میں تصدیق وارد ہے:

خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم.

یعنی سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، اس کے بعد ان لوگوں کا زمانہ ہے جو ان کے متصل ہیں، اس کے بعد ان کا زمانہ جو ان کے متصل ہیں۔

اسی حدیث کی رو سے یہ تینوں قرن خیر القرون کہلاتے ہیں۔ احادیث تیسرے قرن میں جمع کی گئیں۔ یہ تایید غیبی تھی کہ زمانۂ فساد آنے سے پہلے حدیث کی تدوین ہوگئی۔ اب ان میں احتمالات نکالنا **شبه غير ناشئ عن دليل** سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا، جو کسی اہلِ عقل کے نزدیک قابلِ التفات نہیں۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ جو لوگ حدیثوں کے حجّت ہونے میں کلام کرتے ہیں وہ تواریخ کے بڑے دل دادہ اور معتقد ہیں، اور اس کے مطالعہ کو بہت ضروری کہتے ہیں، اور اس میں ان کو وہ شبہات نہیں ہوتے جو حدیث میں ہوتے ہیں۔ حدیث یہی علم تواریخ ہی ہے، اگر نام سے وحشت ہے تو اس کا نام اسلامی تاریخ رکھا جا سکتا ہے۔ حدیث کو اور تاریخ کو کیا نسبت؟ تاریخ کی روایتوں کا نہ کوئی صحیح قاعدہ نہ سند موجود، اور سند ہو بھی تو سند کے راویوں کے حالات نامعلوم غرض محض مجہول در مجہول ہے۔

اور فنِ حدیث کے لیے اصولِ حدیث ایک مستقل فن ہے، اس کو پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ روایتِ حدیث کے لیے کیسی کیسی سخت شرطیں ہیں، اور کیسے معقول قواعد اور اصول ہیں؟ اس باب میں زمانۂ حال کی تصنیف ایک چھوٹا سا رسالہ **خير الأصول لأحاديث الرسول** مصنفہ مولانا محمد شفیع صاحب دیوبندی قابلِ ملاحظہ ہے۔

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ ''محبّت'' وہ چیز ہے کہ آدمی کو ہمہ تن متوجہ کر لیتی ہے، تمام قوی

....

محبوب کی طرف مائل ہو جانے کی وجہ سے محبوب کی ہر ادا محب کے ذہن میں **نقش کالحجر** ہو جاتی ہے۔ یہی حال ''عظمت'' کا ہے کہ اس سے خوف پیدا ہو کر ہرگز اس چیز کو بھول نہیں سکتا۔ شیر کو دیکھ کر کوئی ڈر جاتا ہے تو اس کو گھاس پھونس بھی شیر ہی معلوم ہوتا ہے۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ وہ شیر کو کبھی بھول جائے گا؟ اس کی وجہ شیر کی عظمت ہے، اور محبتِ صادق کا اثر تو اس سے بھی زیادہ ہے۔

غرض محبت وعظمت کے ہوتے ہوئے ضعفِ حافظہ نہیں رہتا **إلا العارض قوي**، صحابہ محبت وعظمت میں غایت درجہ کا کمال رکھتے تھے، اسی طرح ان کے بعد تابعین اور تبعِ تابعین کی بھی یہی حالت تھی، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کو اپنے محبوب ﷺ کے ملفوظات وحالات یاد نہ رہیں، خصوصاً جب کہ حضور ﷺ ہی کی ترغیب وترہیب ان کے کان میں پڑ چکی ہو۔

علاوہ بریں عرب کا حافظہ دنیا کے نزدیک مسلّم ہے، اور تاریخ اس کی شاہد ہے کہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے سو شعر کا قصیدہ ایک دفعہ سن کر یاد کر لیا تھا۔ بعض واقعات کو نقل کرتے وقت صحابی کہتے ہیں، گویا کہ یہ واقعہ اس وقت میرے سامنے ہو رہا ہے۔ اسی کے قریب قریب صحابہ کے بعد کے لوگوں کی حالت تھی، حتی کہ وہ زمانہ آیا کہ تدوینِ حدیث ہوگئی۔

اس زمانے میں علمِ دین کے چرچوں، اور رغبت، اور شوق، اور حافظوں، اور تدوین، اور ثقاہت، اور عدالت کے حالات کتبِ تاریخ سے معلوم کیے جائیں تو حیرت ہوگی۔ امام بخاری رحمہ اللہ ایک مجلس میں تشریف رکھتے تھے، علمائے حدیث جمع ہوئے، امتحان کے لیے انھوں نے ایک سو حدیثیں لوٹ پوٹ کر کے، اور سب کی سندیں گڑ بڑ کر کے ان کے سامنے پڑھیں، اور کہا: بتاؤ! ان میں کون سی حدیث ٹھیک ہے؟ امام بخاری رحمہ اللہ نے علی الترتیب ایک ایک کی غلطی نکالی، پھر ایک ایک کو صحیح طور سے پڑھ کر سنا دیا کہ اس طرح صحیح ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ اخیر عمر میں نابینا ہو گئے تھے، اسی حالت میں سفرِ حج کا اتفاق ہوا۔ ایک موقع پر حمّال نے کہا کہ سر جھکا لیجیے اوپر ایک درخت ہے، آپ نے سر جھکا لیا۔ جب لوٹ کر

اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا، اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکلنا، یہ سب سِیَر و تواریخ و اسماء الرجال میں مذکور و مشہور ہے، جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سيء الحافظة رواۃ کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے۔

آئے تو اسی موقع پر از خود سر جھکا لیا، کسی نے عرض کیا کہ حضرت! سر کیوں جھکایا؟ فرمایا: یہاں ایک درخت ہے، جس کی شاخ سے سر ٹکرانے کا اندیشہ تھا۔ عرض کیا: یہاں تو درخت نہیں۔ پس آپ نے اونٹ کو روکا اور ڈر گئے اور فرمایا کہ اگر میرے حافظے میں اتنا ضعف آ گیا ہے تو میری روایتِ حدیث کیسے معتبر ہوگی؟ تحقیق کیا گیا تو ثابت ہوا کہ ٹھیک اسی موقع پر درخت تھا، مگر اب کٹ چکا ہے۔

اور محدثین کی احتیاط کی یہ حالت تھی کہ صرف ایک دفعہ استاد سے حدیث کو سن کر قابلِ روایت نہیں سمجھتے تھے، بلکہ کبھی کبھی استاد کا امتحان لیتے تھے، اور بہت بہت زمانہ کے بعد اس حدیث کے سننے کی پھر درخواست کرتے تھے، اگر استاد نے اس وقت بالکل ان ہی الفاظ کے ساتھ سنائی تو اس کو معتبر سمجھتے، ورنہ اس کو ترک کر دیتے، اور اس کے بعد نہ صرف اس حدیث کو خارج کرتے، بلکہ اس کی تمام روایتوں کو غیر معتبر قرار دے دیتے، اور اس استاد سے قطعِ تعلق کر دیتے، اور بعض دفعہ جب اس کا تعمد معلوم ہوتا تو اس کی نسبت دجال، کذاب وغیرہ الفاظ استعمال کرتے۔ ذرا کسی کے حافظہ میں فرق پاتے تو اس کی روایت کا اعتبار نہ کرتے اور اس کو سيء الحفظ کہتے، اور تدوین اور ثقاہت کا حال اس زمانہ میں یہ تھا کہ فقہا و محدثین اور علما میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جو تہجد گزار، متورع، متقی، عفیف، با حیا، با مروت نہ ہو۔ بہت لوگ ایسے تھے کہ رات بھر عبادتِ الٰہی میں گزارتے اور عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھتے۔

حیا کی یہ حالت تھی کہ ان کا فتوی کتابوں میں موجود ہے کہ جو شخص بازار میں کھاتا ہو یا راستے میں پیشاب کرتا ہو تو اس کی شہادت قاضی کے یہاں قابلِ قبول نہیں، کیوں کہ اس میں

....

حیا نہیں ہے، اور جس میں حیا نہیں، وہ جھوٹ بول دے، یا جو کچھ بھی کر گزرے بعید نہیں، جس زمانے میں اس قسم کے رواج تھے اور شرم وحیا اس درجہ تھی، اور مطلق العنانی اور آزادی نہ تھی تو ظاہر ہے کہ محدثین وعلما بھی روایت میں کس قدر احتیاط کرتے ہوں گے؟ کیوں کہ یہ خوف ہوگا کہ اگر ذراسی غلطی ہوگئی تو ہماری روایات متروک ہوجائیں گی، اور دجال و کذاب اور خدا جانے کس کس لفظ سے ہمیشہ کے لیے یاد کیا جائے گا۔

افسوس تو یہ ہے کہ ہمارے بھائی اپنے اسلاف کے علمی ذخیروں کا مطالعہ ہی نہیں کرتے اور کوٹھیوں اور بنگلوں میں پڑے ہوئے رجماً بالغیب جومنہ میں آتا ہے ہانک دیتے ہیں۔ کم سے کم سفر نامۂ شبلی ہی کو پڑھ لیں تو معلوم ہو جائے کہ سلف کے زمانے میں علوم کے کیا چرچے تھے۔ لکھا ہے: اس وقت سب سے بڑا کتب خانہ فرانس کے پاس ہے، جس کا زیادہ حصہ وہ ہے جو اس کو دار الخلافہ بغداد سے ہاتھ لگا ہے، اور برابر اس میں اضافہ ہوتا آرہا ہے، اس وقت اس میں پچاس لاکھ کتابیں ہیں، جن میں سے تیس لاکھ کتابیں اہلِ اسلام کے زمانۂ ماضی کی تصنیف ہیں۔ سلفِ اہلِ اسلام نے علوم کی وہ تکمیل کی ہے کہ اس کی نظیر اب تک کسی قوم میں نہیں مل سکتی۔ جس علم کی طرف توجہ کی، اس کو ایسے کمال تک پہنچا دیا کہ اس سے آگے بڑھنا عادتاً ناممکن ہے، خصوصاً فقہ اور حدیث کو تو اس درجہ میں پہنچا دیا کہ اس کی نظیر کسی ملّت ومذہب میں موجود نہیں ہے۔

ان دونوں میں سے اصل حدیث ہے، اور فقہ ان مسائل کے مجموعے کا نام ہے، جو قرآن وحدیث سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ فقہ کی تکمیل کی یہ حد ہے کہ کوئی عجیب سے عجیب واقعہ پیش نہیں آتا کہ اس کا حکم فقہ میں نہ نکل آئے۔ اس کی تکمیل موقوف ہے قرآن وحدیث کی تکمیل پر، قرآن تو متواتر ہے (جس کی شہادت بڑے بڑے ملحدوں نے بھی دی ہے)، حدیث کی خدمت اور ترتیب وتنقیح میں وہ انتھک کوششیں کیں کہ غیر قومیں بھی اس کی معترف ہیں، اور صرف ارشاداتِ نبوی ﷺ کو محفوظ نہیں کیا، بلکہ اس کے لیے اس کے متعلقات کو بھی کمال تک

....

پہنچایا، راویوں کے نام اور ان کے حالات، ان کے مولد و مدفن و مسکن سب کو مدون کیا، حتیٰ کہ یہ ایک مستقل فن بن گیا، جس کا نام ''فنِ اسماء الرجال'' ہے۔ اس میں ضخیم کتابیں موجود ہیں اور ساتھ ہی اس کے چوں کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد زمانۂ فساد شروع ہوگیا اور کچھ خلط ملط ہونے لگا، اس واسطے موضوع حدیث کو بھی جمع کیا، اس میں بھی مستقل کتابیں موجود ہیں۔

ذرا فنِ تاریخ کے عاشق اصحاب کسی وقت انصاف کے ساتھ غور کریں کہ تاریخ کی کوئی بات بھی ایسی ہے جس کی سندِ قوی یا ضعیف مسلسل موجود ہو، مگر اس پر کیسا یقین کیا جاسکتا ہے؟

اور حدیث کی ایک بات بھی ایسی نہیں جس کی سند اور اس کے متعلق جرح وتعدیل نہ ہو، اس کے ہر ہر راوی کا حال اسماء الرجال میں درج ہے، اور الفاظِ حدیث میں اگر راوی کو کہیں شبہ بھی ہوگیا ہے تو وہ صاف کہتا ہے: یہ لفظ تھا یا یہ، اور نیچے کا راوی کہتا ہے کہ یہ شک فلاں راوی کا ہے، اور بعض بہت سی حدیثوں کو کئی کئی سند سے روایت کیا ہے، حتیٰ کہ ایک حدیث[1] کو بائیس سندوں سے روایت کیا۔

کیسا ظلم اور نا انصافی اور ناحق شناسی ہے! کہ تاریخ کی تمام باتوں کو بے سند مان لیا جائے، اور حدیث کی تمام باتوں کو جن میں ایک بھی بے سند نہیں اور بعض باسناد کثیرہ ہیں غیر معتبر کہا جاوے۔

حیرت ہے کہ غیر قومیں[2] محدثین کی خدمات اور ان کی کوششوں کی داد دیں، اور فنِ حدیث کی جلالت، قدر و عظمت کے معترف ہوں، اور اہلِ اسلام ان کی خدمات کو بے کار اور ناجائز کہیں، اور طرح طرح کے اشکال کریں، اور ایک سرے سے تمام احادیث کو اعتبار سے

---

[1] یہ حدیثِ بریرہ ہے جو بخاری میں ۲۲ جگہ آئی ہے اور ہر جگہ نئی سند سے ہے۔

[2] ڈاکٹر اسپرانگر سابق پرنسپل مدرسہ کلکتہ، اور سر ولیم میور، اور گولڈزیہر نے بڑی محنت وجانفشانی سے احادیثِ اسلام کا کافی ذخیرہ جمع کیا، اور علومِ متعلقہ احادیث پر بھی نظر ڈالی، اور محدثین کی محنت وجانفشانی کی داد دی۔ احادیث کے مستند ہونے کا اعتراف کیا۔ دیکھو رسالہ معارف فروری ۳۳ء۔

....
....

خارج کریں۔ اس وقت اتفاق سے ایک کتاب اسی موضوع پر ہمارے پاس آئی، جس میں حدیث کا مطلقاً غیر معتبر ہونا اور ان کی تدوین کو ناجائز اور خلافِ قرآن ثابت کیا ہے اور اس میں طرزِ کلام نہایت سفیہانہ ہے۔ ہم اس پر بھی ان شاء اللہ تعالیٰ نظر ڈالیں گے۔

اس وقت صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ محدثین کے حالات کو اپنے حالات پر قیاس کرنا اور اس زمانے کو اس زمانے پر قیاس کرنا غلطی ہے۔ اور حافظہ کے ایسا قوی ہونے کو (کہ احادیث بلا لکھے یاد رہیں) محال اور خلافِ فطرت کہنا کوتاہ نظری ہے، جس سے عشق ہوتا ہے یا اس کی عظمت دل میں ہوتی ہے اس کی بات ضعیف سے ضعیف حافظے والا بھی نہیں بھولتا، اور عرب کا حافظہ تو دنیا کے نزدیک مسلّم ہے، قریب کے زمانہ میں بھی ایسے لوگ ہوئے ہیں جن کے حافظے کے حالات قابلِ تعجب ہیں۔ فیضی، ابو الفضل کے حالات تاریخ میں پڑھیے کہ ایک دفعہ سن کر بڑے سے بڑا قصیدہ یاد کر لیتے تھے۔

زمانۂ حال میں خود راقم نے بھی چند اشخاص ایسے دیکھے ہیں، اگر ان کو خود نہ دیکھا ہوتا تو غالباً میں بھی یقین نہ کرتا، من جملہ ان کے حکیم عبد المجید خان صاحب دہلوی ہیں کہ ان کے یہاں ہزار بارہ سو مریضوں کا روزانہ اوسط تھا، اور دو اڑھائی گھنٹے سے زیادہ وقت مطب کا نہ تھا، کسی مریض کو چند سیکنڈ سے زیادہ وقت نہ ملتا تھا، میرا زمانۂ طالب علمی کا تھا، از راہِ شوخی ایک مرتبہ بہت بھیڑ میں گھس کر حکیم صاحب کے سامنے پہنچا، دریافت فرمایا: کیا تکلیف ہے؟ عرض کیا: اکثر آشوبِ چشم رہا کرتا ہے، نسخہ لکھوایا۔ حکیم صاحب کے سامنے کھڑے ہونے میں کچھ سیکنڈ سے زیادہ وقت نہیں لگا۔ ایک سال کے بعد پھر اسی طرح بھیڑ میں گھس کر حکیم صاحب کے سامنے پہنچا، نظر پڑتے ہی پوچھا: اب آنکھیں کیسی رہتی ہیں؟

اور من جملہ ان کے مولانا حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری ہیں، حکیم صاحب وقت کے بڑے پابند تھے، ایک وقت اخبار دیکھنے کا بھی مقرر تھا، روزانہ اخبار دیکھتے تھے، اور حالت یہ تھی کہ کسی اخبار کے متعلق پوچھتے کہ سالِ گذشتہ میں فلاں مضمون اس میں چھپا تھا تو حکیم صاحب

اس باب میں محدثین نے کافی کاوش کی، اور علاوہ قوت حافظہ کے چوں کہ اللہ تعالیٰ کو ان سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اس مادّہ میں ان کی تائید کی گئی تھی۔

کو تقریباً ایک صفحہ یاد ہوگا، اور حکیم صاحب نے ''ابطال اصول الشیعہ'' ایک کتاب لکھی ہے، اس میں تاریخی واقعات بکثرت ہیں، کسی نے عرض کیا کہ جناب کے پاس کتابیں تو ہیں نہیں، یہ واقعات کہاں سے نقل کیے ہیں؟ فرمایا: کتابوں کی کیا ضرورت ہے؟ یہ واقعات میں نے زمانۂ طالب علمی میں ریاست رام پور میں جناب نواب صاحب کے کتب خانہ میں کتابوں میں دیکھے تھے۔ اس کو عرصہ پچاس سال کا ہوا ہوگا۔ اس کی خبر جانسٹھ ضلع مظفر نگر کے شیعہ صاحبان کو پہنچ گئی۔ سب نے جمع ہو کر کتابوں سے مقابلہ کیا اس خیال سے کہ اگر ایک واقعہ میں بھی غلطی نکل آوے تو تمام کتابوں کو مشتبہ کہا جا سکتا ہے، لیکن کہیں غلطی نہیں نکال سکے۔

اور من جملہ ان کے امیر شاہ خان صاحب تھے، جن کا ابھی تھوڑا عرصہ ہوا کہ انتقال ہو گیا ہے، وہ ریاست مینڈھو ضلع علی گڑھ میں رہا کرتے تھے، غدر ۵۷ سے پہلے کے بڑے بڑے حضرات کے دیکھنے والے تھے، جیسے مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی، نواب قطب الدین خان صاحب، مرزا غالب شاعر، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب، حضرت شاہ عبدالقادر صاحب، حضرت شاہ رفیع الدین صاحب، حضرت مولانا رشید احمد صاحب قدس اسرارہم۔ ان حضرات کے حالات بیان فرماتے اور ان کے ملفوظات نقل فرماتے تو جگہ اور وقت اور حضارِ مجلس سب کا ذکر کرتے، اور ایک واقعہ کو دس دفعہ بھی نقل کرتے تو کسی لفظ کا فرق نہ ہوتا، بعض قدر دانوں نے یہ دیکھ کر کہ خان صاحب کا اخیر وقت ہے یہ ملفوظات خان صاحب کے ساتھ ہی خاک میں نہ چلے جائیں، جہاں تک ہو سکا خان صاحب کے پاس بیٹھ کر ان ملفوظات اور واقعات کو جمع کیا، اب وہ ذخیرہ چھپ بھی گیا ہے، نام اس کا ''امیر الروایات'' ہے، اس کو پڑھنے سے ابنائے زمان کے اس خیال کی بالکل تردید ہوتی ہے کہ ایسا حافظہ کہ پچاس سال تک کی بات بلا لکھے یاد رہے خلاف فطرت ہے۔

چناں چہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قصہ (کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگالیا) احادیث میں وارد ہے۔

خان صاحب عالم نہ تھے، لیکن عبارتیں عربی کی، اور فارسی کی، اور اصطلاحی الفاظ جس سے جیسے سنے تھے بے تکلف نقل کرتے تھے۔ "امیر الروایات" کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے، ایسے ہی اور بہت سے ہوں گے، یہاں صرف چند اشخاص کا ذکر کیا گیا ہے۔

-غرض یہ خیال غلط ہے کہ ایسا حافظہ ہونا کہ بلا لکھے یاد رہے خلافِ فطرت ہے، تو یہ وجہ انکارِ حدیث کی نا قابلِ تسلیم ہے، اور یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ قطعِ نظر اس سے کہ سلف کا حافظہ ایسا قوی تھا، چوں کہ حق تعالیٰ کو اپنے دین کی حفاظت منظور تھی، اس لیے غیبی طور پر بھی اس کام میں ان کی تائید کی گئی تھی۔

"غیبی طور" سے مراد وہ طریقے ہیں جو اسبابِ ظاہری کے علاوہ ہوں، جن میں سے ایک کو حضرت مصنف مدظلہ نے بطورِ تمثیل بیان فرمایا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ پڑھ کر چادر میں دم کر دیا، وہ چادر انھوں نے سینہ سے لگائی، اس کے بعد وہ کچھ نہیں بھولتے تھے (یہ اصحابِ صفّہ میں سے ہیں، جنھوں نے اپنی زندگی طلبِ علم کے لیے وقف کردی تھی، دن رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات یاد کرنے میں رہتے تھے۔)

• اس پر ہمارے بھائی تعجب ضرور کریں گے، کیوں کہ ان کی نظر اسبابِ ظاہری تک رہتی ہے۔ اکثر ایسے موقعوں پر کہہ بیٹھتے ہیں کہ دنیا میں ہر کام سبب سے ہوتا ہے، اور جتنا سبب ہوا اتنا ہی کام ہوسکتا ہے، مثلاً ایک راستہ سو میل لمبا ہے، اور ریل کی رفتار بیس میل فی گھنٹہ ہے، تو ریل پانچ ہی گھنٹہ میں اس راستے کو طے کر سکے گی، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ بجائے پانچ گھنٹہ کے چار گھنٹہ میں طے کرلے؟ حافظۂ انسانی جتنا کام کرسکتا ہے اتنا ہی کرے گا، کیا تائیدِ غیبی سے یہ ہوسکتا ہے کہ اس سے زیادہ کام کرنے لگے؟ اگر ایسا ہوسکتا ہے تو دنیا میں لکھنے پڑھنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

• اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ہر کام سبب سے ہوتا ہے، بلکہ

....

....

قادرِ مطلق کی قدرت سے ہوتا ہے۔ حق یہ ہے کہ سبب کی آڑ میں بھی قدرت ہی کام کرتی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ سبب کے لیے بھی سبب ہوتا ہے، اور اس سبب کے لیے بھی سبب ہوتا ہے، حتیٰ کہ کہیں نہ کہیں اسباب کا سلسلہ ختم کرنا اور یہ کہنا پڑتا ہے کہ سببِ اول کا وجود صرف قدرت سے ہوا تو ثابت ہوگیا کہ کوئی چیز بلا سبب کے بھی محض قدرت سے موجود ہوسکتی ہے، تو اگر یہ چیز بھی جو اسباب کے سلسلہ کے اخیر میں ہے اور بہت سے سببوں کے بعد پیدا ہوتی ہے، کبھی بلا سبب کے پیدا جاوے جس طرح وہ چیز ہمیشہ پیدا ہوتی ہے جو اسباب کے سلسلہ کے اول میں ہوتی ہے تو کیا استحالہ لازم آتا ہے؟

اسی قبیل سے یہ ہے کہ دین کی حفاظت کے لیے حق تعالیٰ نے حاملانِ دین کو حافظہ ایسا قوی دے دیا کہ جس سے انھوں نے ارشاداتِ نبوی ﷺ کو بکمال وتمام محفوظ رکھا۔ گو یہ تعجب کی بات ہے، مگر محال نہیں، کیوں کہ اس کے استحالہ پر کوئی دلیلِ عقلی نہیں، بلکہ زیادہ تعجب کی بات بھی نہیں۔

دیکھیے! کاغذ پر لکھی ہوئی بات صدہا سال تک محفوظ رہتی ہے، اور سائنس کی تحقیق ہے کہ دماغ میں بھی ہر چیز منقش ہوتی ہے، اور ایسا ریکارڈ تیار ہوتا ہے جیسے گراموفون کا ریکارڈ ہوتا ہے، حتیٰ کہ یہ کوشش کی جارہی ہے کہ مرتے وقت آدمی کے دماغ میں سے تمام ریکارڈ نکال لیے جائیں، اور ان کو کسی دوسرے انسان کے دماغ میں اتار دیا جائے، تاکہ اس کے تمام عمر کے محفوظات سب ایک دم اس کے دماغ میں اتر آویں اور ضائع نہ ہوں، اس اتارنے کے لیے دو سال کی مدت بھی تجویز ہوچکی ہے۔

• اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو بات ایک دفعہ دماغ میں آگئی اگر کوئی امر دماغ کو مشوش کرنے والا پیش نہ آوے تو وہ محو نہیں ہوسکتی۔ جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس کو اطمینانِ قلب حاصل ہو اس کا حافظہ بہت قوی ہوگا، اور اطمینانِ قلب ذکر اللہ سے اور زہد فی الدنیا سے حاصل ہوتا ہے، اور دنیا کو معلوم ہے کہ سلف ان دونوں باتوں میں کس درجہ کمال رکھتے تھے، لہٰذا ان

....

کے حافظوں کا قوی ہونا کچھ تعجب کی بات بھی نہیں، اور اگر قابلِ تعجب ہو بھی تو محال تو نہیں، اور جب کہ وہ محال نہیں، تو درحالے کہ واقعات سے اس کا ثبوت ہوتا ہے تو اس کے انکار کی کیسے گنجائش ہو سکتی ہے؟

اور ریل کی مثال جو ابھی گزری ناتمام ہے، اس واسطے کہ بیس میل فی گھنٹہ کی چال جو قرار دی گئی وہ چال معتاد ہے، یعنی یہ وہ چال ہے کہ جس سے ریل چلائی جاتی ہے، ورنہ انجن میں طاقت اس سے زیادہ چالیس، پچاس میل فی گھنٹہ تک کی ہوتی ہے، تو اگر کبھی پانچ گھنٹہ کی مسافت کو رفتار بڑھا کر چار گھنٹہ میں طے کیا گیا تو کیا استحالہ ہو گیا؟

حق تعالیٰ نے انسانی دماغوں میں بطریقِ عادت ایک خاص حد تک طاقت دی ہے، جس سے بطریقِ معتاد کام کر سکتے ہیں، لیکن اگر کبھی طاقت بڑھا دی جائے تو زیادہ کام کیوں نہیں کر سکتے؟ جس خدا کا دین ہے، اس نے دین کی حفاظت کے لیے دماغوں میں طاقت بڑھا دی تو کیا محذور لازم آ گیا؟ اور ایسا ہونا خود بلا واسطہ من جانب اللہ ہو، یا کسی دعا کی برکت سے، یا کسی کے تصرف سے ہو تو عقلِ سلیم کے نزدیک کسی طرح ناممکن نہیں۔ حضور ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی چادر پر کچھ پڑھ دیا، اور اس کا اثر یہ ہوا کہ ان کا حافظہ بڑھ گیا تو کیا تعجب کی بات ہے؟ اسی طرح یہ حضور ﷺ نے تمام حاملانِ دین کے لیے دعا کی:

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا.

جیسا کہ اوپر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ دل سے چاہتے تھے کہ احادیث محفوظ ہوں، اور حق تعالیٰ اپنے بندگانِ خاص کی تمنا پوری فرماتے ہیں:

تو چنیں خواہی خدا خواہد چنیں　　　می دہد یزداں مرادِ متقیں

بنا بریں حق تعالیٰ نے غیب سے تائید فرمائی اور حافظوں میں قوتِ معتاد سے زیادہ عطا فرما دی تو کیا تعجب ہے؟ ایک نماز و دعا بھی حافظے کی قوت کے لیے حضور ﷺ نے تعلیم فرمائی ہے جو کتبِ احادیث میں موجود ہے، اور مناجاتِ مقبول کے تتمہ میں بھی درج ہے، اس کی

....

....

نسبت راقم کا اور بہت سے لوگوں کا تجربہ ہے کہ بہت زیادہ مؤثر ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو پڑھ کر دو مہینہ میں کل قرآن شریف یاد کرلیا ہے۔ یہ سب تائیدِ غیبی ہے۔

اور تائیدِ غیبی کا ایک اور طریقہ بھی ہے، جس کو ہمارے نئے تعلیم یافتہ بھائی بہت آسانی سے سمجھ سکتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ جیسے اسباب ہر چیز کے وجود میں دخل رکھتے ہیں، اسی طرح موانع بھی اس چیز کے انعدام میں دخل رکھتے ہیں، مثلاً ایک شخص تجارت کرتا ہے، اور تجارت افزائشِ مال کا سبب ہے۔ فرض کرو کہ اتفاق سے بارش زیادہ ہوئی، اور اس کا سامانِ تجارت خراب ہوگیا، یا غرق ہوگیا تو باوجود سببِ افزائش موجود ہونے کے ایک مانع پیدا ہوگیا، اور افزائشِ مال نہ ہوسکی۔

تائیدِ غیبی اس صورت میں یہ ہوسکتی ہے کہ اسبابِ افزائش موجود ہوں، اور موانع نہ پیدا ہوں۔ دنیا میں جس کو ترقی ہوتی ہے اسی طرح ہوتی ہے کہ کوئی سبب ترقی کا موجود ہوجاتا ہے، اور کوئی مانع ترقی کا پیش نہیں آتا، پس ترقی ہوجاتی ہے اور جو زیادہ ترقی مقدر ہوتی ہے تو بہت سے اسباب ترقی کے جمع ہوجاتے ہیں، اور مانع ایک بھی پیش نہیں آتا۔

یہ تائیدِ غیبی ہے، اس کے غیبی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بندے کے اختیار سے خارج ہے۔ دیکھا ہوگا کہ اس وقت بعض لوگ ایسے موجود ہیں کہ ایک وقت میں مفلس قلاش تھے، اور اس وقت لکھ پتی ہیں۔ صورت یہ ہوئی کہ چار پیسے کا سودا لے کر بیٹھے تھے اور ترقی شروع ہوئی، حتی کہ لکھ پتی ہوگئے۔ اس ترقی کے اسباب کے سلسلہ میں ہر ایک جزو تو اختیاری معلوم ہوتا ہے، لیکن مجموعہ غیر اختیاری ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا کوئی شخص چاہے کہ اسی طرح ترقی کرلے تو نہیں کرسکتا، وجہ یہی ہے کہ ہر ایک سبب تو اختیاری ہے، لیکن ان کا جمع ہونا اور موانع کا پیش نہ آنا یہ اختیاری نہیں۔ اس اجتماعِ اسباب وعدمِ موانع کا نام تائیدِ غیبی ہے۔

اب سمجھیے کہ حق تعالیٰ کو دین کی حفاظت منظور تھی، اس کے لیے اتنے اسباب جمع فرمائے، حاملان وناقلانِ دین کا شوق ورغبت وشغف، قوتِ حافظہ، اطمینانِ قلب، زہد عن الدنیا وغیرہ۔

....

....

شوق ورغبت اور قوتِ حافظہ کا حال اوپر بیان ہوا، اطمینانِ قلب کی نسبت بھی ہمارا دعویٰ ہے کہ جتنا اہلِ اسلام کو میسّر ہے اتنا کسی دوسری قوم کو میسّر نہیں ہوسکتا، اس واسطے کہ اطمینانِ قلب توحید، اور ذکر اللہ سے اور صبر وتوکل، ورضا بالقدر سے پیدا ہوتا ہے۔ ان باتوں میں کوئی دوسری قوم اہلِ اسلام کے سامنے نہیں آسکتی۔ دیگر اقوام کی شہادتیں اس بارے میں موجود ہیں۔

مخالفین، سلف کے حالات میں لکھتے ہیں کہ سچے خدا کے بندے اور خدا کو ماننے والے وہی تھے، ان کو اللہ تعالیٰ کے کسی کام میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی، لشکریوں کی یہ حالت تھی کہ امیر الجیش کا حکم سننے کے بعد ان کو رسد وغیرہ تیار کرنے کا بھی انتظار نہ ہوتا تھا، پس اللہ تعالیٰ پر توکل کر کے چل دیتے تھے، اگر کہیں کھانے کو نہ رہا تو اپنے گھوڑے کی زین میں سے چمڑا کاٹ کر ابال کر کھا لیا اور بس۔ زہد عن الدنیا کی حالت وہ تھی جس کو دنیا جانتی ہے۔ بعض حضرات کا فتویٰ یہ تھا کہ ایک پیسہ بچا کر رکھنا جائز نہیں، شام کو جو کچھ خرچ سے بچا، خیرات کر دیا۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ اول سے بحالتِ خلافت گھر والوں نے حلوے کی درخواست کی، آپ نے فرمایا: میرے پاس اتنا پیسہ نہیں ہے۔ گھر والوں نے روزینہ میں سے کچھ نہ کچھ کاٹ کر ہفتہ دو ہفتہ میں چند پیسے جمع کر کے حلوہ پکایا، اور حضرت کے سامنے بھی رکھ دیا۔ پوچھا: کہاں سے آیا؟ گھر والوں نے صورتِ واقعہ بیان کی کہ ہم نے اتنے دنوں پیٹ کاٹ کر پیسے جمع کر کے یہ حلوہ پکایا ہے۔ فرمایا:

"اس سے ثابت ہوا کہ جو روزینہ بیت المال سے ملتا ہے وہ پیٹ سے زیادہ ہے، لہٰذا گذشتہ اتنی رقم واپس کرو، اور آیندہ کے لیے کم کرو"۔

جن کی زندگی اتنی سادی ہو ان کے یہاں علائقِ دنیا نہ ہوں گے، پھر صبر وتوکل اور رضا بالقدر بھی بدرجہ کمال ہوں تو ان کے دماغ وقلب کو تشویش سے کیا واسطہ؟ اسی کا نام اطمینان ہے، اور اطمینان والے کا حافظہ ہمیشہ قوی ہوتا ہے، کیوں کہ جو ریکارڈ دماغ میں تیار ہوتا ہے اس کو محو کرنے والی چیز کوئی موجود نہیں، کیوں کہ سوائے ذاتِ واحد کے ان کو کسی سے تعلق نہیں

اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے، اور یہ تو ایک قصہ ہے۔ ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی، جو بلا اختلاف محتج بہ[1] ہے۔ اور اگر اس قصے پر خلافِ فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا جواب انتباہِ سوم بحثِ معجزہ میں ہو چکا ہے،

ہے، نہ ان کا دل کسی چیز سے ڈرتا ہے، پھر وہ جو کام بھی کریں بدرجۂ اکمل کر سکتے ہیں۔

غرض سلف میں تمام سامان ترقیِ دین کے حق تعالیٰ نے جمع فرما دیے تھے، اور تمام موانع کو مرتفع بنا دیا تھا، اس سے حفاظت اور ترقی دین کی خاطر خواہ ہوئی۔ یہ بات کسی اور مذہب کو نصیب نہیں ہوئی۔ حیرت کی بات ہے کہ جس زمانے میں نہ آلاتِ اشاعت موجود تھے، نہ سفر کرنا آسان تھا، نہ تبادلۂ خیالات کے ذرائع تھے، مگر اہلِ اسلام کی تصانیف اس وقت کی ایسی ایسی اور اس تعداد میں موجود ہیں کہ ان کا جواب نہیں ہو سکتا، یہ نتیجہ سوائے تائیدِ غیبی کے کس چیز کا ہے؟

حضرت مصنف مدظلہ نے حدیث کے متعلق شرح وبسط کے ساتھ کلام فرمایا ہے، کیوں کہ حدیث من جملہ اصولِ دین کے ایک بڑی اصل ہے۔ اسی بنا پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قصہ چادر کو سینے سے لگانے اور اس سے حافظہ بڑھ جانے کا بیان فرما کر اس کے متعلق کچھ شبہات کو بھی حل فرماتے ہیں۔

- ایک شبہ یہ ہے کہ یہ قصہ بھی کتبِ حدیث سے ہی نقل کیا گیا ہے، اور حدیث ہی کے قابلِ حجت ہونے میں کلام ہو رہا ہے، تو اس کی بھی صحت میں کلام ہوا۔ جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک واقعہ کی حکایت ہے جو از جنسِ تاریخی مضامین کے ہے، اور تاریخ سب کے نزدیک حجت ہے۔
- دوسرا شبہ یہ ہے کہ واقعہ خلافِ فطرت ہے، لہٰذا درایۃً قابلِ قبول نہیں۔ اس کا جواب انتباہِ سوم میں معجزات کی بحث میں گزر چکا، ہم اس کو مختصراً یہاں بھی نقل کرتے ہیں،

---

[1] قابلِ حجت۔

پھر خود ہم کو اس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔

تا کہ ہمارے بھائیوں کو ورق گردانی کی تکلیف نہ اٹھانی پڑے۔

وہ یہ ہے کہ ایسے امور محال نہیں مستبعد ہیں، کیوں کہ محال اس کو کہتے ہیں جس کے نہ ہو سکنے پر دلیلِ عقلی قائم ہو، جیسے دن اور رات کا ایک جگہ جمع ہو جانا۔ اور مستبعد وہ ہے جو عادت کے خلاف ہو، لیکن کوئی عقلی دلیل اس کے نہ ہو سکنے پر قائم نہ ہو، جیسے: چاند میں جانا، یا زمین کا متحرک ہونا وغیرہ۔ محال کے وجود کی خبر کی ہمیشہ تکذیب کی جائے گی، اور مستبعد کے وجود کی خبر قابلِ تعجب ضرور ہوگی، لیکن اگر خبر دینے والے کی سچائی کسی طرح ثابت ہو جائے تو تکذیب نہیں کی جائے گی، جیسے آج کل کے سائنس دان زمین کی حرکت کے قائل ہیں، جو بہت سے آدمیوں کے نزدیک قابلِ تعجب بات ہے، کیوں کہ اتنا بڑا جسم بلا کسی چیز پر ٹکے ہوئے اس خوبی سے حرکت کرے کہ کوئی بے قاعدگی اس میں نہ ہونے پائے، سمجھ میں آنا مشکل ہے، لیکن سائنس دانوں کی بہت سی باتیں سچی پائی ہیں، اس وجہ سے اس کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، اور اسی بنا پر چاند میں جانے کی جھوٹی سچّی خبر کی بھی تکذیب نہیں کی جاتی، صرف تعجب کر کے رہ جاتے ہیں۔

بنا بریں کہا جاتا ہے کہ چادر میں کچھ پڑھ دینے سے اور اس کے سینے میں لگانے سے حافظے کا قوی ہو جانا مستبعد ہے، مگر محال نہیں۔ پس جب کہ اس کی خبر معتبر سند سے ملی ہو تو اس کا انکار نہیں کیا جاتا۔ قطعِ نظر حدیث سے، تاریخ میں ایسے صدہا واقعات منقول ہیں جواب کسی طرح سمجھ میں نہیں آتے، مگر ان کو تسلیم کیا جاتا ہے، جیسے جامِ جمشید، ماہِ نخشب، شہرِ بعلبک کے دروازے پر دو بتوں کا ہونا جن سے ایک میں سے طلوعِ آفتاب کے وقت اور دوسرے میں سے غروبِ آفتاب کے وقت گانے کی آواز آتی تھی۔ اسلامی فتوحات کے زمانہ میں ایک روپیہ ہاتھ لگا تھا، جس میں یہ طلسم تھا کہ ترازو کے ایک پلہ میں وہ رکھا جائے اور ایک میں کوئی اور چیز تو روپیہ ہی کا پلہ جھکتا تھا خواہ دوسری چیز کتنی ہی وزنی ہو۔ اور زمانہ قریب ہی میں دہلی کے قلعہ میں گرم حوض کا ہونا، اور اسی قسم کے بہت سے طلسمات جو کتابوں میں درج ہیں ان سے تعجب کیا جاتا ہے، مگر انکار نہیں کیا جاتا، حالاں کہ تاریخ میں ان کی نقل سندِ معتبر کے ساتھ بھی نہیں۔

اہلِ مسمریزم معمول کے متخیلہ میں ایسے تصرفات کر دیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف، اور اشیائے معلومہ غائب ومنسی[1] ہو جاتی ہیں۔اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اسی قبیل کا تھا، بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلاف فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پھر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا انکار باوجود سندِ صحیح اور معتبر ہونے کے کیوں کیا جاتا ہے؟ بس یہ کہہ سکتے ہیں کہ قابلِ تعجب بات ہے، لیکن وقوع میں آئی۔ حضرت مصنّف مد ظلہ نے تو اس تعجب کو بھی رفع فرما دیا۔اس طرح تعجب اس چیز سے ہوا کرتا ہے جس کو دیکھا نہ ہو، گراموفون کو جب تک دیکھا نہ تھا بڑا تعجب تھا، لیکن اب کسی کو بھی تعجب نہیں ہوتا۔علی ہذا ریل، تار، ہوائی جہاز وغیرہ سب کی حالت یہی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے متعلق بھی تعجب جب ہونا چاہیے کہ اس کی نظیر مشاہدے میں نہ آئی ہو، حالاں کہ مشاہدے میں آچکی۔

دیکھیے! مسمریزم کے عامل اسی قسم کے تصرفات انسان کے دماغ پر کرتے ہیں، مثلاً کسی کے دماغ میں یہ اثر پیدا کر دیتے ہیں کہ جو چیز غائب ہو وہ اس کو نظر آجاتی ہے، اس کے واسطے ناسمجھ بچے کو معمول بناتے ہیں اور برائے نام ایک انگوٹھی سامنے رکھ دیتے ہیں، اور اس سے پوچھتے ہیں: کیا نظر آتا ہے؟ بسا اوقات اس کو وہ چیز نظر آجاتی ہے جس کو دیکھنا مقصود ہے۔

عامل لوگ اس انگوٹھی کو بیچنے کے لیے اس کو کراماتی انگوٹھی، یا طلسمی انگوٹھی وغیرہ نام رکھتے ہیں، اور بہت بہت قیمت حاصل کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: اس میں روحیں حاضر ہوتی ہیں، حالاں کہ اس میں نہ روحیں ہیں، نہ فرشتے، نہ کچھ اور۔ صرف چند روز مشق کرنے سے عامل کے اندر یہ تصرف پیدا ہو گیا ہے کہ معمول کے متخیلہ میں ایک قوت پیدا کرتا ہے جس سے اس کو وہ چیز نظر آجاتی ہے، اس واسطے بچے پر عمل کرتے ہیں، کیوں کہ وہ خالی الذہن ہوتا ہے۔ نیز

---

[1] فراموش۔

اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سنے ہیں۔ چناں چہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں۔

یہ تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت ان کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہنچانے میں اس لیے تھی کہ جناب سرورِ عالم ﷺ نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہ: **نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا.**

اللہ تعالیٰ خوش رکھے اس شخص کو جس نے میری بات (حدیث) سنی پس اس کو یاد کر لیا اور محفوظ رکھا اور اس کو دوسروں تک جیسا سنا تھا پہنچا دیا۔

اس کا دماغ بوجہ کثرتِ رطوبت کے انفعال کی قابلیت زیادہ رکھتا ہے، اور بڑے آدمی کو معمول نہیں بناتے، خصوصاً اس شخص کو جو اس قسم کے تصرفات کا خود بھی عامل ہو، یا ان کا قطعاً منکر ہو، کیوں کہ خود عامل ہونے سے انفعال کی قابلیت کم ہو جاتی ہے، اور منکر ہونے سے عدمِ انفعال کی قوت، بلکہ مدافعت کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور کبھی اس کے خلاف تصرف کرتے ہیں، وہ یہ کہ یاد شدہ چیزوں کو ذہن سے غائب کر دیتے ہیں، جب اس قسم کے تصرفات بار ہا دیکھ لیے تو اب قصہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے متعلق تعجب کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے، اس کو خلافِ فطرت کیسے کہا جا سکتا ہے؟

اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حضور ﷺ کا وہ فعل بھی مسمریزم کی قوت سے تھا، بلکہ صرف تقریب الی الفہم کے لیے مثال پیش کی گئی ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب یہ اثر ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں خواہ وہ کسی قوت سے ہو تو تعجب کی کیا بات ہے؟ اور وہ خلافِ فطرت کیسے ہوا؟

اور اگر بالفرضِ والتقدیر اس کا خلافِ فطرت ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے، تب بھی انکار کی کوئی وجہ نہیں، کیوں کہ خبرِ صحیح سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ ہوا، اس کا ہونا بطورِ معجزہ سہی، معجزہ اسی

اس دعا کے لینے کی وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچادیں۔

اور خشیت[1] تغیّر سے اس لیے تھا کہ انھوں نے حضور ﷺ سے یہ سنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

جو کوئی میرے اوپر ایسی بات جھوٹ کہے جس کو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں سمجھے۔

بعض صحابہ رضی اللہ عنہم خوف کے مارے حدیث ہی بیان نہیں کرتے تھے۔

فعل کو کہتے ہیں جو خلافِ عادت ہونے کی وجہ سے مستبعد ہو، مگر عقلاً ممکن ہو اور یہ واقعہ ایسا ہی ہے۔ معجزے کی بحث انتباہِ سوم میں مفصل گزر چکی، اور ابھی ہم اوپر اجمالاً ذکر کر آئے ہیں۔

معجزہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے جو بلا واسطہ اسباب کے بندے کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ موٹی بات ہے کہ جب صرف قوتِ خیالیہ سے ایسا ہوسکتا ہے تو قوتِ الٰہیہ سے کیوں نہیں ہوسکتا؟

غرض تاریخی واقعات سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کو علمِ حدیث کی حفاظت منظور تھی، اس لیے اس کے اسباب بدرجہ تمام وکمال جمع فرمائے۔ محدثین کو حافظے ایسے ہی دیے، شوق ورغبت ایسی دی کہ اس کو عشق کا درجہ کہنا چاہیے۔

حدیث میں خلط ملط کرنے سے خوف ایسا دیا کہ موت کا خوف بھی اس کے سامنے کوئی چیز نہیں۔ بعض موقعوں پر غیبی تایید فرمائی جو از قبیلِ معجزہ ہے۔ پھر حدیث کے حجت ہونے میں شبہات نکالنا بالکل بے عقلی ہے، خصوصاً ان لوگوں سے جو علمِ تاریخ کے دل دادہ ہیں کہ نہ اس کے راویوں کا پتا، نہ ان کے حافظوں پر وثوق، نہ ان کو اتنا شغف تھا، اور نہ احتیاط تھی، نہ غیبی تایید کا ثبوت، بلکہ اس میں ناقلین کی بد دیانتی اور تراش خراش اور حق پوشی اور تعصب، اور رائے زنی اس درجہ پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ کوئی تاریخ دان اس سے انکار نہیں کرسکتا، پھر کس قدر حیرت ہے کہ تاریخ کو معتبر کہا جائے اور حدیث کو نامعتبر:

---

[1] خوف۔

پھر محدثین کا احادیثِ طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ کہنا صاف دلیل ہے اہتمامِ حفظ الفاظ اور احتیاط کی۔ اس باب میں ایسی حالت میں کتابتاً حدیثوں کا مدوّن نہ ہونا ان کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا، بلکہ غور کرنے سے مفید ومعین معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ کاتبین کے حافظہ کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہوجاتا ہے اور ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے۔

ہم چیش تو از دست تو می خواہم داو

غرض فنِ تاریخ سے ثابت ہے کہ علم حدیث کے محفوظ رہنے کے جس قدر سامان درکار تھے سب سلف میں جمع تھے، مثلاً حافظوں کا قوی ہونا، شوق ورغبت بلکہ عشق، حدیث کی عظمت، تحریف وتبدیل سے خوف وخشیت، جس زمانے میں حدیث قیدِ کتابت میں آئی، اس زمانے تک کے راویوں کے حالات، اور ہر قسم کا ان کا طرزِ عمل سب مدون ہیں۔

محدثین کی یہ عادت ہے کہ اگر کہیں ایک لفظ میں بھی ذرا سا احتمال ہوتا ہے تو دوسرا لفظ اس کا مرادف اور ہم معنی بھی نہیں رکھتے، بلکہ صاف کہتے ہیں: أو نحو یعنی یہ لفظ تھا یا اس کا ہم معنی یہ لفظ تھا۔

اور رئیس المحدثین امام بخاری رحمہ اللہ کی شرطیں روایتِ حدیث کے متعلق دیکھیے تو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ انسان کے بس کی بات نہیں، فرشتہ کرسکے تو کرسکے، مگر اس بندۂ خدا نے لاکھوں حدیثوں میں سے چھانٹ کر چار ہزار کے قریب انہی شرائط پر پوری اترتی ہوئی حدیثیں ''صحیح بخاری'' میں جمع کرکے کتاب بنا کر دکھا دی۔

محدثین کے حالات پڑھنے سے اس کا پورا یقین ہوتا ہے کہ ان حضرات کو حدیثیں جمع کرنے کے ساتھ ان کی صحت اور حفظِ حالات کے متعلق بے حد کاوش تھی، اور حافظوں کے حالات پر بھی کچھ تعجب نہ کرنا چاہیے، کیوں کہ ابھی قریب کے زمانے میں بھی ایسے ایسے حافظے موجود تھے کہ ہم نے اگر خود نہ دیکھا ہوتا تو شاید سننے سے یقین نہ آتا۔

ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل وعریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے، بے لکھے ان کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی۔

حضرت مصنّف مدظلہ نے حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کی تعریف کی ہے۔ احقر اس سے پہلے حکیم عبدالمجید خان صاحب دہلوی کے، اور امیر شاہ خان صاحب علی گڑھی کے، اور حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری کے چشم دید واقعات حافظے کے متعلق لکھ چکا ہے، ان سے حضراتِ محدثین کے حافظوں کی تصدیق ہوتی ہے، لہٰذا یہ شبہ کہ حدیثیں شروع میں کتابتاً محفوظ نہ تھیں محض بے جا ہے، کیوں کہ قریب قریب ان کے حافظوں کے اس زمانے میں بھی لوگ موجود ہیں، ہاں! اس زمانے میں قلّت کے ساتھ ہیں، اور اس زمانہ میں کثرت کے ساتھ تھے۔ اس کی وجہ کتابت کا چرچا اور حافظے سے استغنا اور دین کے ساتھ شغف کا نہ ہونا ہے۔ اور قانونِ فطرت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

وہ یہ ہے کہ جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے اس کو قدرت خود پیدا کرتی ہے، اور جب اس سے استغنا ہو جاتا ہے تو قدرت اس کی پیدائش بند کر دیتی ہے، اس کی نظیریں صدہا موجود ہیں، مثلاً عورت کے بچہ پیدا ہوتا ہے تو چھاتیوں میں دودھ پیدا ہو جاتا ہے، جب تک بچے کو دودھ پلاتی رہتی ہے دودھ برابر پیدا ہوتا رہتا ہے، اور جب دودھ چھڑا دیا جاتا ہے تو دودھ کی پیدائش بھی بند ہو جاتی ہے۔ بدن میں کہیں چوٹ لگتی ہے تو تکلیف ہوتی ہے، اس طرف کو دوران بڑھ جاتا ہے، حتی کہ بعض اوقات اس کو روکنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

آج کل ایجاد کا زمانہ ہے، ایک دنیا اس طرف متوجہ ہے، اس کے لیے قدرتی سامان مہیّا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ دماغوں میں اختراع کی قوت اس قدر پیدا ہو گئی ہے کہ پہلے زمانے میں اس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔ پھر اس زمانہ میں بھی باہم ممالک میں اس قوت کے بارے میں فرق ہے، جہاں اس کا مشغلہ زیادہ ہے وہاں کے دماغوں میں یہ قوت بھی زیادہ

....

ہے، جیسے جرمنی کہ وہاں اس قسم کی گیسیں تیار ہوئی ہیں جو صدہا میل کے فاصلے سے دنیا کو ہلاک کرسکتی ہیں، اوران کے سامنے توپ، بندوق سب مات ہوگئیں۔

انگریزی ضرب المثل ہے کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے، جیسی ضرورت قدرتاً پیدا ہو، یا انسان پیدا کرے تو اس کے پورا ہونے کا سامان قدرتاً پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض خطوں میں کوئی بیماری زیادہ ہوتی ہے تو وہاں کے لوگوں کو اس کے علاج بھی زیادہ معلوم ہیں، جیسے: کاٹھیاواڑ کے علاقے میں موتی جھرا جو ایک قسم کی چیچک ہے، اور یورپ میں آتشِ سوزاک، اور ہندوستان میں پرسوت۔

بنا بریں کہا جاسکتا ہے کہ سلف کے زمانہ میں دین کی طرف رغبت بہت زیادہ تھی، اور تمام تر توجہ اسی طرف تھی جس کی نظیر کسی قوم میں اور کسی زمانے میں نہیں مل سکتی، تو اس میں تعجب کی کیا گنجائش ہے کہ قدرت نے ان کو حافظے ایسے دے دیے کہ یہ کام علی الوجہ الاکمل سرانجام کو پہنچا؟ اور جب سے کتابت کو رواج ہوا، ان حافظوں کی ضرورت نہ رہی، لہٰذا قدرت نے پیدا کرنا بھی کم کر دیا۔ دیکھ لیجیے کہ اب بھی خواندہ لوگ دو چار دن کا حساب بھی بلا لکھے نہیں بتا سکتے، اور ناخواندہ لوگ مہینوں کا حساب پائی پائی کا زبانی بتا سکتے ہیں۔ غرض سلف کے حافظوں کے متعلق شبہات نکالنا محض ناانصافی ہے۔

اور سچ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو ان سے یہ کام لینا تھا، لہٰذا حافظے ایسے دے دیے کہ قدرتِ خدا کے سامنے یہ بات کچھ بھی مشکل نہیں، دیکھیے! بعض حیوانوں کو حق تعالیٰ نے ایسا حافظہ دیا ہے کہ وہ راستہ نہیں بھولتے۔ جیسے بلی کہ جس گھر میں پل جاتی ہے اس کو نہیں بھولتی۔ راقم کا خود تجربہ ہے کہ ایک بلی بہت دق کرتی تھی، اس کو تھیلے میں بند کر کے دس دس میل کے فاصلے پر ایسے ایسے موقعوں پر چھوڑ دیا کہ بیچ میں دریا بھی تھا، لیکن تیسرے دن موجود تھی۔ کبوتر دن بھر اڑتا ہے اور شام کو اپنے ہی گھر آجاتا ہے۔ نامہ بر کبوتر کسی وقت میں صدہا میل کے فاصلہ پر ڈاک لے جاتے تھے، اور جگہ نہیں بھولتے تھے۔

دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوین احادیث واحکام کی جو کہ تدوینِ احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مستغنی ہوگئی۔ اور یہ امر بھی فطرتاً جاری ہے کہ جس وقت چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قویٰ پیدا کیے جاتے ہیں۔

شہد کی مکھی راستہ نہیں بھولتی۔ قدرت کا تماشہ ان جنگلوں میں جا کر دیکھیے جہاں ایک ایک درخت میں سوسو محال لگے ہوئے ہیں، کبھی ایک محال کی مکھی دوسرے محال میں نہیں جاتی، اور کبھی غلطی سے ایسا ہو جاتا ہے تو دوسری مکھیاں اس مکھی کے دو ٹکڑے کر کے پھینک دیتی ہیں۔

آج کل شہد کی مکھی سے نامہ بری کا کام لیا جاتا ہے، اس طرح کہ ایک محال کے بادشاہ کو پکڑ کر قید کر لیا جاتا ہے، اس کے ساتھ اس محال کی تمام مکھیاں وہیں محال لگا لیتی ہیں، پھر اس محال کی چند مکھیوں کو فوجوں میں بہت دور بھیج دیا جاتا ہے، جب ضرورت ہوتی ہے تو خط لکھ کر فوٹو سے اس کو بہت باریک چھوٹے کاغذ پر اتار کر گولی بنا کر ایک مکھی کے پیر میں باندھ دیا جاتا ہے، اور اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے، وہ مکھی پشاور سے کلکتہ تک اسی محال میں پہنچتی ہے جہاں اس کا بادشاہ قید ہے، اس کے پیر سے وہ خط کھول کر پڑھ لیا جاتا ہے۔

﴿فَسُبۡحٰنَ الَّذِیۡ بِیَدِہٖ مَلَکُوۡتُ کُلِّ شَیۡءٍ وَّاِلَیۡہِ تُرۡجَعُوۡنَ ۝﴾[1]

جس نے ایسا حافظہ مکھی کو دیا ہے وہ انسان کو کیوں نہیں دے سکتا ہے؟ پھر اگر دین کی حفاظت کے لیے ایک زمانے میں ایسے حافظے پیدا کر دیے کہ اب ویسے حافظے نہیں ہیں تو کیا تعجب کی بات ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ جس وقت جیسی ضرورت ہوتی ہے ویسا سامان قدرتی طور پر مہیا ہوتا ہے۔

چناں چہ اپنے گھروں میں دن رات دیکھتے ہیں کہ بچہ پیدا ہوتا ہے تو اس وقت اس کو کسی بات کی حس وتمیز نہیں ہوتی، لیکن اس کو دودھ پینا آتا ہے، پستان منہ میں دیتے ہی چوسنے لگتا

---

[1] یٰس: ۸۳

چناں چہ اس وقت صنائع و ایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اس کی تایید کرتا ہے۔

ہے۔ یہ اسی اصول پر تو مبنی ہے کہ جیسی ضرورت ہوتی ہے ویسا سامان قدرت پیدا کرتی ہے۔ اس سے بھی پہلے دیکھیے! کہ بچہ ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، ایک وقت وہ آتا ہے کہ وہ پیر سیدھے کرتا ہے، اور مشیمہ (بچہ دانی کے اندر کی جھلی) پھٹ جاتی ہے، اور بچہ پیٹ سے باہر نکل آتا ہے۔ پیر پھیلانے کی خواہش اس کو اس وقت سے پہلے کیوں نہیں ہوتی؟ یہ بھی اسی اصول پر تو مبنی ہے کہ جیسی ضرورت ہوتی ہے قدرت ویسا سامان پیدا کرتی ہے۔

اسلام خدائی دین ہے: اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ ۔ اور اللہ تعالیٰ کو اس کی حفاظت اور تکمیل منظور تھی تو اس کے پورے سامان پیدا فرما دیے۔ دین سے عشق، ہمتیں، حافظے ایسے دیے کہ کسی دین کے لیے اس کی نظیر نہیں مل سکتی تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

اور اس کو خلافِ فطرت کہنا کیا معنی رکھتا ہے؟ یہ تو عین فطرت کے مطابق ہے، اور اسی قدرتی اصول پر مبنی ہے کہ جیسی ضرورت ہوتی ہے قدرت ویسا ہی سامان پیدا کرتی ہے۔ دیکھیے! آج کل صنعت و ایجاد کا زمانہ ہے تو کیسے دماغ پیدا ہوئے ہیں، جنھوں نے آم اور دیگر پھلوں کی طرح آدمی کے جسم میں بھی قلم چڑھا دیے اور پیوندی آدمی بنا دیے وغیرہ وغیرہ۔

• یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے، اس کو بھی حضرت مصنّف مدظلہ العالی نے حل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ کو دین کی حفاظت منظور تھی، اس کے لیے تمام سامان پیدا کیے تو یہ کیوں نہ ہوا کہ احادیث کے لکھنے کی طرف سلف کو قرنِ اول ہی سے توجہ ہوتی اور تمام احادیث قیدِ کتابت میں آجاتیں، تاکہ ضائع ہونے سے بچ جائیں، اور یہ موقع کسی کو نہ ملتا کہ احادیث اتنے زمانے کے بعد جمع ہوئی ہیں کہ اس وقت تک حافظوں پر مُحوَّل رہنا خطرے سے عادتاً خالی نہیں؟

• اس کا جواب یہ دیا ہے کہ قرنِ اول میں احادیث کو لکھنے کا رواج نہ ہونے میں ایک

اور حکمت عدمِ کتابت میں اس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہوجاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا، اور نیز مختلف فرقوں کے اہوا کا ظہور ہوا، اس وقت سنن کا جمع ہوجانا أقرب إلى الاحتياط وأعون على الدين[1] تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں۔

خاص حکمت تھی، وہ یہ کہ قرنِ اول میں جیسا کہ قرآن کی آیتوں کے یاد کرنے کا اہتمام تھا اسی طرح ان کے لکھنے کا بھی انتظام تھا، جیسا کہ تاریخ سے ثابت ہے۔ چناں چہ حضرت زید بن ثابت صحابی رضی اللہ عنہ اس خدمت پر مامور تھے، وہ کہتے ہیں[2] کہ

> جب وحی نازل ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سخت گرمی کا اثر ہوتا تھا، یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پسینہ پسینہ ہوجاتے اور چہرہ مبارک سے پسینہ موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکنے لگتا، پھر یہ حالت رفع ہوجاتی اور میں فوراً کوئی کاغذ کا یا ہڈی کا ٹکڑا یا اور کسی چیز کا ٹکڑا لے آتا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بولتے جاتے اور میں اس پر لکھ لیتا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ پڑھو کیا لکھا ہے؟ میں پڑھ کر سناتا، اگر اس میں کچھ غلطی رہی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو بنوا دیتے۔

اس کے بعد میں اس وحی کو لوگوں کو سناتا یہ آیاتِ قرآنی کے لکھنے کا انتظام تھا۔ اگر اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ملفوظات (احادیث) کو بھی لکھا جاتا تو اسی زمانے میں یا چند روز کے بعد حدیث وقرآن میں خلط ملط ہوجاتا اور یہ پتا نہ چلتا کہ یہ لفظ قرآن کا ہے یا حدیث کا۔ اس واسطے لکھنا صرف آیاتِ قرآنی کے ساتھ مخصوص رہا اور احادیث کی روایت زبانی رہی۔

- اس پر شاید کوئی یہ سوال کرے کہ اس خلط ملط سے بچنے کی یہ تدبیر تھی کہ جب کوئی لفظِ حدیث لکھوایا جاتا تو ساتھ ہی یہ زبانی بتا دیا جاتا یا لکھوا دیا جاتا کہ یہ لفظ قرآن کا ہے اور یہ حدیث کا، تو یہ حدیث کی حفاظت بھی ہوجاتی اور خلط بھی نہ ہوتا۔

---

[1] دین کے لیے زیادہ باعثِ اعانت۔

[2] از جمع الفوائد جلد: اول، ص: ۲۶، باب رواية الحديث

....

• اس کا جواب یہ ہے کہ زبانی بتانے پر تو وہی اعتراض پڑتا کہ زبانی کا کیا اعتبار؟ لامحالہ دوسری شق رہی کہ حدیث کے ساتھ لکھوا دیا جاتا کہ اس میں اتنا لفظ قرآن کا ہے اور اتنا حدیث کا، لیکن یہ بھی بے سود، بلکہ ناممکن تھا۔ بیان اس کا یہ ہے کہ

- ''حدیث'' صرف قولِ رسول ﷺ کا نام نہیں ہے، بلکہ ''حدیث'' قولِ رسول ﷺ کو بھی کہتے ہیں، اور فعلِ رسول کو بھی اور تقریرِ رسول ﷺ کو بھی (تقریر کے یہ معنی کسی فعل کو برقرار رکھنا، یعنی کسی کو کرتے دیکھ کر اس کو منع نہ کرنا) بلکہ قولِ صحابی اور فعلِ صحابی اور تقریرِ صحابی بھی اسی کے ساتھ ملحق ہیں، اور ان کو بھی حدیث ہی کہا جاتا ہے۔

- اس کی وجہ کہ ''حدیث صرف قولِ رسول کو نہیں کہتے'' یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے صرف کتاب اتارنے پر اکتفا نہیں فرمایا، بلکہ پیغمبروں کو بھی عملی صورت سکھانے کے لیے مبعوث فرمایا، بلا بعثتِ انبیا کے دین کی تکمیل نہیں ہوسکتی۔ اس کی مثال بہت واضح یہ ہے کہ فنِ خوش نویسی میں کتابیں موجود ہیں، لیکن کتابوں سے یہ فن ہرگز نہیں آسکتا، بلکہ اس بات کی ضرورت ہے کہ استاد زبانی بھی بتائے، اور اپنے ہاتھ سے لکھ کر، اور شاگرد کے ہاتھ سے بنوا بنوا کر حرفوں کی صورت ذہن نشین کرائے، حتی کہ جب شاگرد کا ہاتھ صاف ہو جائے تو اس کے لکھے ہوئے حرفوں کو پاس کر دے، یعنی ان پر سکوت کرلے، زبانی بتانا گویا حدیثِ قولی ہے، اور اپنے ہاتھ سے لکھ کر دکھانا حدیثِ فعلی ہے، اور شاگرد کے لکھے ہوئے حروف پر سکوت کرنا حدیثِ تقریری ہے۔

بلا ان تینوں طریقوں کے استعمال کے تعلیمِ فنِ خوش نویسی نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح دین کی تعلیم بھی بلا حدیثِ قولی اور فعلی اور تقریری کے نہیں ہوسکتی۔

- اب سمجھ میں آگیا ہوگا کہ حدیث کے ساتھ یہ لکھوا دینا کہ ''یہ حدیث قرآن نہیں ہے'' کیا معنی رکھتی ہے؟ قولی احادیث کے ساتھ تو یہ لکھوانا کسی طرح بجا ہو بھی سکتا ہے، لیکن فعلی اور تقریری احادیث کے ساتھ لکھوانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

....

-اور ہم کہہ چکے ہیں صرف قولی احادیث تعلیم کے لیے کافی نہیں ہوسکتیں تو اگر قولی احادیث کے ساتھ یہ لکھوا بھی دیا جایا کرتا کہ یہ قرآن نہیں ہے حدیث ہے، تب بھی بے کار تھا، کیوں کہ تعلیمِ دین کے واسطے ابھی احتیاج دو قسم کی حدیثوں کی اور باقی ہے جو تعداد میں قسمِ اول سے بہت زیادہ ہیں، تو اس لکھوانے کا کوئی نفع نہ ہوتا۔

-اور نقصان یہ تھا کہ قرآن کے ساتھ خلط ہو جاتا، لہٰذا کارآمد طریقہ یہی رہا کہ احادیث لکھی نہ جائیں اور صرف آیاتِ قرآنی لکھی جائیں۔

-پھر جب تمام امت میں قرآن بلفظہٖ پھیل گیا اور خلط کا اندیشہ نہ رہا تو احادیث کی حفاظت کی طرف توجہ ہوئی، اور ان کو قیدِ کتابت میں لایا گیا، اور اس کا وہ اہتمام کیا گیا کہ باید وشاید جس کی نظیر نہ کسی امت کے پاس ہے، نہ کسی تاریخ میں ہے، جیسا کہ بارہا بیان ہو چکا، بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ زمانۂ رسالت میں تمام احادیثِ قولی کا لکھوانا قطعِ نظر مضر ہونے کے ناممکن بھی تھا، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ہر ملفوظ جب حدیثِ قولی ہے، اور حضور ﷺ کے ملفوظات کبھی مجمع میں ہوتے، کبھی دو چار آدمیوں کے سامنے ہوتے، کبھی صرف ایک شخص سے کوئی خطاب ہوتا، کبھی تنہائی میں ازواج کے ساتھ، کبھی بچوں کے ساتھ، کبھی معرکہ میں دشمنوں کے ساتھ ہوتا تو ان ملفوظات کے لکھنے کی کیا صورت تھی؟ سوائے اس کے کہ ایک کاتب ہر وقت جلوت میں اور خلوت میں، اور نشست و برخاست میں ساتھ رہے، اور ہر ہر ملفوظ کو لکھے، اور ساتھ ہی یہ بھی لکھتا جاوے کہ یہ قرآن نہیں ہے، حدیث ہے۔

بعض خطبے (تقریریں) بہت لمبی ہوتیں، جن کے درمیان میں کوئی کوئی لفظ قرآن کا بھی آتا تو ان لفظوں کے ساتھ یہ بھی لکھا جاتا کہ یہ قرآن ہے، مثلاً یہ لفظ ہوتا: **وإنه القرآن** تو بعد کے لوگوں کو یہ دھوکا ہوسکتا تھا کہ یہ لفظ بھی قرآن ہی کا ہے، چناں چہ یہ لفظ سورۂ واقعہ میں موجود ہے۔ ممکن ہے کہ اسی طرح بہت جگہ ہو تو قرآن میں ضرور خلط ملط ہو جاتا، تمام قولی احادیث لکھنے کی بھی کوئی صورت نہ تھی، پھر ایسے مشغلہ کو شروع کرنا جو پورا نہ ہو سکے اور مفید نہ

....

ہو بلکہ مضر ہو بعید از عقل ہو۔

غرض صرف احادیثِ قولی کا لکھا جانا بھی اس وقت ناممکن تھا، اور احادیثِ فعلی اور تقریری کے لکھے جانے کے تو کوئی معنی ہی نہیں۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ تعلیمِ دین کے لیے صرف قولی احادیث کافی نہیں، اول تو یہ بہت ظاہر ہے جیسا کہ ہم نے خوش نویس کی مثال سے ثابت کر دیا۔ نیز اس کا ثبوت یہ بھی ہے کہ رسول کے ذمے کام اتنے ہوتے ہیں کہ تعلیم کے لیے ان کو ہر ہر شخص سے خطاب کرنا ناممکن ہوتا ہے، لہٰذا اس سے چارہ نہیں کہ ان کا فعل اور تقریر بھی حجّت ہو۔ رسول کے ذمے صرف امت ہی کی تعلیم نہیں ہوتی، بلکہ اپنے ذاتی اعمال بھی ہوتے ہیں، اور وہ تمام امت سے زیادہ ہوتے ہیں، چناں چہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ارشاد ہوتا ہے:

﴿وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِيْ﴾[1]

یعنی تم اور تمہارے بھائی ہارون میرے ذکر میں سستی نہ کرنا۔

اس سے ذاتی فرائض مراد ہیں، کیوں کہ رسالت کے فرائض کا ذکر اس کے آگے ہے:

﴿اِذْهَبَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى ۝﴾[2]

یعنی جاؤ تم دونوں فرعون کی طرف، کیوں کہ وہ بہت سرکش ہو گیا ہے۔

ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہے:

﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ ۝﴾[3]

یعنی برابر عبادتِ الٰہی میں مصروف رہو حتیٰ کہ موت آجائے۔ (یقین سے مراد موت ہے)

غرض رسول کے ذمے ذاتی فرائض بھی ہیں، اور امت کو تبلیغ کرنا، اور تعلیم کرنا، اور ان کی اصلاح کرنا بھی ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

﴿يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ﴾[4]

---

[1] یونس: ۹۹ [2] طٰه: ۴۳ [3] الحجر: ۹۹ [4] المائدة: ۶۷

....

یعنی اے رسول! تبلیغ کیجیے ان احکام کی جو پروردگار کی طرف سے آپ پر اتارے گئے، اور اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو رسالت کا کام پورا نہیں کیا۔

اور فرماتے ہیں:

﴿يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ﴾[1]

یعنی حضور ﷺ کی شان یہ ہے کہ امت کے سامنے آیاتِ الٰہی پڑھتے ہیں، اور ان کا تزکیۂ نفس کرتے ہیں، اور ان کو کتاب اور حکمت سکھاتے ہیں۔

''تلاوتِ آیات'' اور چیز ہے، اور ''تعلیمِ کتاب'' اور چیز۔

۱- تلاوت صرف الفاظ کے سنا دینے کو کہتے ہیں۔

۲- اور تعلیم ان کے مفہوم پر عبور کرا دینے کو۔

۳- اور حکمت کتاب کے نکات واسرار وغوامض واستنباط کو کہتے ہیں۔ یہ تینوں علم کے درجہ میں ہیں۔

۴- اور تزکیۂ نفس عمل کا درجہ ہے۔

یعنی حضور ﷺ کا کام صرف تعلیم نہیں، بلکہ عمل کا کامل کرا دینا بھی ہے، جیسے: خوش نویسی کا کام شاگردوں کو صرف زبانی بتا دینا اور سمجھا دینا نہیں ہے، بلکہ ہاتھ سے لکھ کر دکھانا اور شاگرد کو پورے طور پر مشتاق بنا دینا ہے۔

اب آپ غور کریں کہ حضور ﷺ کو نبوت چالیس سال کی عمر میں ملی، پھر تیرہ سال حضور ﷺ نے مکہ معظمہ میں قیام فرمایا۔ یہ زمانہ زیادہ تر مخالفین کے مقابلے میں اور کفار کی فہمائش، اور ان کی اصلاح کی کوشش، اور ان کی ایذائیں سہنے میں گزرا۔ اس کے بعد ہجرت فرمائی، ہجرت سے دس سال کے بعد وفات شریف ہوئی، یہ دس سال وہ زمانہ ہے جس میں رسالت کا کام کیا، جو کچھ کیا اور اس میں بھی چین سے بیٹھ کر کام نہیں ہوا، جہاد وغزوات قریب

---

[1] آل عمران: ۱٦٤

....

بیس کے اسی زمانے میں ہوئے، گو یہ بھی تعلیم ہی کے لیے تھے، مگر ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ جس کو دس سال کے اندر بیس لڑائیاں پیش آئیں وہ دوسرا کوئی کام کیسے کر سکتا ہے؟

لیکن سچ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی ہر ہر شان معجزہ اور خارقِ عادت تھی۔ دس سال میں بیس غزوے بھی کیے، اور عقائد کی تعلیم بھی کی، اور اعمال کی تعلیم، اور اصلاح بھی، اور معاشرت، اور اخلاق، اور سیاسیات، اور انتظامِ ملکی و مالی، اور عباداتِ بدنی، اور مالی کی تعلیم بھی کی تھی، بنفسِ نفیس حج بھی کیا، اور تمام مناسک بتائے مع اس کے کہ اپنے ذاتی فرائض بھی **علی الوجه الأكمل** ادا کیے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ دن بھر امت کی اصلاح میں اور سیاسیات پر شرعی تعلیمات میں رہتے، اور رات میں تہجّد پڑھتے تو اس قدر کہ **تورّمت قدماه**. یعنی پاؤں مبارک پر ورم آجاتا۔ روزہ رکھتے تو صومِ وصال بھی رکھتے جس سے غایتِ شفقت کی وجہ سے امت کو منع فرمایا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ اور عبادات اور اشغال کو جانے دو، کتبِ احادیث میں صرف کتاب الدعوات کو پڑھو تو ثابت ہوگا کہ حضور ﷺ کا کوئی منٹ اور کوئی سیکنڈ کسی دعا اور تسبیح وتہلیل سے خالی نہ تھا، اور بلاخوف تردید کہا جاتا ہے اور جس کا جی چاہے کر کے دیکھ لے کہ حضور ﷺ کی تمام دعاؤں کو ان کے اوقات پر ادا کرنے تو ان ہی کا مشغلہ ایسا ہے کہ دوسرا کوئی کام اس سے نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ وہ تمام کام کیے جن کا اوپر ذکر ہوا، اور ہر کام بوجہِ احسن کیا، اس خوبی کے ساتھ کہ اعدا بھی داد دیتے ہیں: **الفضل ما شهدت به الأعداء.**

اس طول طویل تقریر سے صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ رسالت کے کام ایسے نہیں ہیں جو صرف قولی حدیثوں سے پورے ہو سکیں، بلکہ پیغمبر ﷺ کی ذات پاک کو حق تعالیٰ نے نمونہ بنا کر بھیجا کہ امت حضور ﷺ کے اقوال کا بھی اتباع کرے، اور اپنے افعال کو حضور ﷺ کے افعال سے ملا کر درست کر لے، حتی کہ جس فعل پر حضور ﷺ نکیر نہ فرمائیں اس کو بھی صحیح سمجھے۔

....

اگر تبلیغِ رسالت صرف حدیثِ قولی پر رکھی جائے تو تبلیغ کا کام کسی طرح پورا نہیں ہوسکتا، بلکہ حضور ﷺ کی ذاتِ واحد تمام اقطارِ عالم میں دین پہنچانے کے لیے کافی نہیں ہوسکتی تھی، اس واسطے کہا جاتا ہے کہ حضور ﷺ کی فعلی احادیث بھی حجت اور واجب الاتباع ہیں، اور تقریری احادیث بھی، بلکہ حضور ﷺ ہی کی قولی احادیث کی رو سے حضور ﷺ کے سچے جانشینوں (صحابہ) کے اقوال و افعال بھی حجت ہیں۔ وہ قولی احادیث یہ ہیں:

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم۔[1]

یعنی میرے صحابی مثل ستاروں کے ہیں، ان میں سے جس کی بھی تم اتباع کرلوگے، ہدایت پاؤگے۔

اور **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ۔**[2]

یعنی لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفائے راشدین کی سنت کو۔ خلفا کی سنت کو دلیل سمجھو اور اس کو دانتوں سے پکڑو۔

"سنت" طریقہ کو کہتے ہیں، بالفاظِ دیگر مطلب یہ ہوا کہ صحابہ کی حدیثِ فعلی حجت ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کی حدیثِ فعلی حجت ہو اس کی حدیثِ قولی حجت کیوں نہ ہوگی۔

اور ایک حدیث میں ہے:

عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: سألت ربي عن اختلاف أصحابي من بعدي، فأوحى إلي: يا محمد، إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم من السماء، بعضها أقوى من بعض، ولكل نور، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم، فهو عندي على هدى.[3]

---

[1] از کتاب جمع الفوائد باب مناقب الصحابہ بروایتِ رزین۔ [2] از کتاب جمع الفوائد از ترمذی كتاب الاعتصام بالسنة. [3] از کتاب جمع الفوائد باب فضل الصحابة برواية رزين۔

....

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ''میں نے اپنے رب سے سوال کیا اپنے صحابہ کے اختلاف کے بارے میں جو میرے بعد ہوگا، بس وحی کی میری طرف کہ اے محمد! (صلی اللہ علیہ وسلم) تمہارے صحابہ میرے نزدیک بمنزلہ آسمان کے ستاروں کے ہیں کہ ایک دوسرے سے چھوٹے بڑے، اور نور ہر ایک میں ہے، تو جو کوئی کسی بات پر ان کی اختلافی باتوں میں سے عمل کرے گا، وہ میرے نزدیک ہدایت پر ہوگا۔

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ صحابی کا فعل بھی قابلِ تقلید اور حجّت ہے، حتی کہ دو صحابیوں کے دو فعل جو آپس میں مختلف ہیں ان میں سے ایک پر عمل کرنے والا بھی گمراہ نہیں ہے۔

ان تینوں حدیثوں میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ صحابی کا صرف قول حجّت ہے، بلکہ صاف موجود ہے کہ ان کی اقتدا باعثِ ہدایت ہے، اور اقتدا کبھی قول پر عمل کرنے سے ہوتی ہے اور کبھی فعل پر (خصوصاً حدیثِ دوم میں **سنة الخلفاء الراشدین** کا لفظ ہے، اور سنت طریقۂ فعلی ہی کو کہتے ہیں) تو ثابت ہوا کہ صحابی کی حدیثِ فعلی بھی حجّت ہے۔

اور صحابی کی حدیثِ تقریری کے حجّت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی صحابی نے کسی کو کوئی کام ترک کرتے دیکھ کر باوجود اس کو خلافِ دین سمجھنے کے ٹوکا نہیں تو اس سے اس صحابی پر ترکِ نہی عن المنکر کا اشکال وارد ہوتا ہے جو شرعاً واجب ہے، اور اس سے صحابی کی شان **أعلی** اور **أرفع** ہے۔

غرض اسی قسم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی احادیث سے صحابہ کی حدیثوں کا حجّت ہونا بھی ثابت ہے۔ اسی بنا پر حدیث کی تعریف میں قولِ صحابی اور تقریرِ صحابی کو بھی داخل کیا ہے، اور اسی بنا پر علمائے محققین نے فرمایا ہے: **الصحابة کلهم عدول**. یعنی صحابہ سب کے سب قابلِ اعتماد ہیں حتی کہ حدیثِ مرسل کو بھی حجّت قرار دیا ہے، جس کی تعریف یہ ہے کہ ''تابعی نے صحابی کا نام نہیں لیا، اور حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر کے بیان کیا'' کیوں کہ تابعی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان میں گو راوی کا نام نہیں لیا گیا ہے، مگر یقیناً معلوم ہے کہ وہ کوئی صحابی

....

ہے، اور صحابہ سب قابلِ اعتماد ہیں۔ غرض حدیث صرف قولِ رسول کا نام نہیں ہے، بلکہ فعلِ رسول اور تقریرِ رسول کا نام بھی ہے، بلکہ قولِ صحابی اور تقریرِ صحابی بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔

اور دین کی پوری تکمیل حضور ﷺ کی طرف احادیثِ قولی سے نہیں ہوئی، بلکہ احادیثِ فعلی اور تقریری سے بلکہ صحابہ کی بھی ہر قسم کی احادیث سے ہوئی ہے، پھر یہ کہنا کہ ''احادیثِ فعلی قرنِ اول میں قیدِ کتابت میں آجاتیں'' کوئی معنی نہیں رکھتا۔

یہاں ہمارے کوئی ذہین بھائی یہ شبہ کر سکتے ہیں کہ:

جب دین کی پوری تکمیل میں صحابہ کی احادیث کو بھی دخل ہے تو آیت:

﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ﴾[1] کے کیا معنی ہوں گے؟ یہ آیت حجۃ الوداع میں اتری۔ اس کے بعد کوئی آیت احکام کے بارے میں نہیں اتری۔ اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو پورا کر دیا، تو اگر دین اپنے پورا ہونے میں احادیثِ صحابہ کا محتاج تھا تو نزولِ آیتِ مذکورہ کے وقت تکمیل کے کیا معنی ہوں گے؟

اس کا جواب دو طرح پر ہے:

۱- ایک یہ کہ یہ اشکال صرف حدیثِ صحابہ پر ہی نہیں پڑتا، بلکہ حدیثِ رسول ﷺ پر بھی پڑتا ہے، کیوں کہ یہ آیت حجۃ الوداع میں اتری ہے، اس کے اترنے کے بعد ختمِ حج تک حضور ﷺ کے پاس حج کرنے والے آتے رہے اور مسائل حج کے پوچھتے رہے اور حضور ﷺ بتاتے رہے، تو اگر اس آیت کا معنی یہ ہے کہ اس کے بعد کسی تعلیم کی گنجائش نہ تھی تو وہ تعلیمات جو اس آیت کے نزول کے بعد ختمِ حجۃ الوداع تک بذریعہ قولی احادیث کے ہوئیں، دین سے زائد ٹھہرتی ہیں، **(حاشا عن ذلك)** یہ جواب الزامی ہے۔

۲- اور جوابِ تحقیقی یہ ہے کہ آیت ﴿اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ﴾[2] کے معنی یہ نہیں ہیں

---

[1] المائدۃ: ۳ [2] المائدۃ: ۳

چناں چہ اسانید[1] ومتون واسماء الرجال[2] کے مجموعہ میں امعانِ نظر[3] سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال وافعالِ نبویہ بلا تغیّر وتبدل محفوظ ہوگئے ہیں۔

کہ دین کی تمام جزئیات بھی بیان ہو چکے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ دین کے اصول وقواعد اس طور سے بیان ہو چکے کہ ان سے ہی تمام احکام دین کے قیامت تک مستنبط ہوتے رہیں گے، اور اب کسی نئے اصول وقاعدے کے بیان کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اس کو ہم نہایت اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ من جملہ آیاتِ قرآنی کے ایک آیت یہ بھی اتر چکی تھی:

﴿وَمَآ اٰتٰـكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰـكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾[4]

جس کا حاصل یہ ہے کہ جو احکام حضور ﷺ کی حدیث سے ثابت ہوں ان کو بھی داخلِ دین اور ہمارا حکم سمجھو۔ اس میں احادیثِ رسول ﷺ کل آگئیں۔ اب وہ اشکال نہ رہا کہ نزولِ آیت ﴿اَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ کے بعد جو مسائل حج کے تعلیم ہوئے وہ دین سے زائد ہیں۔

پھر حدیثِ قولی میں وارد ہے:

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي.

نیز وارد ہے کہ

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.

جن سے احادیثِ صحابہ کا حجّت ہونا ثابت ہے، تو جملہ احادیثِ صحابہ امرِ رسول ٹھہریں، اور امرِ رسول امر اللہ ٹھہرا۔

ان اصول کے ممہد ہو جانے کے بعد آیندہ کسی اصل اور قاعدے کی ضرورت نہیں رہی۔ یہ اصول تمام دینی جزئیات تک کو حاوی ہیں، اور ہماری اس تقریر سے آیت ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾

---

[1] سندوں، الفاظِ حدیث۔ [2] راویوں کے ناموں کی کتابیں۔ [3] نظر غور۔

[4] الحشر: ۷

....

کے متعلق کوئی اشکال نہیں رہا، تو اب اگر کہا جاتا ہے کہ حدیث سے (جس میں حدیثِ رسول اور حدیثِ صحابہ سب داخل ہیں) تکمیل دین کی ہوئی تو اس کے یہ معنی نہیں کہ حدیث ایک اجنبی چیز ہے جس سے دین کی تکمیل ہوئی، بلکہ حدیث بھی حکماً قرآن ہی کا ایک جزو ہے، کیوں کہ ﴿مَآ اٰتٰـكُمُ الرَّسُوْلُ﴾[1] کا مصداق ہے تو قرآن کی تکمیل قرآن سے ہوئی، اور آیت ﴿اَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ کی تاریخِ نزول ہی میں ہوئی، یہ جوابِ تحقیقی ہوا۔

قولہ: پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں:

علمائے اسلام کے پاس شرعی تاریخ جس کو علمِ حدیث کہتے ہیں ایسی مکمّل ہے کہ جس کی نظیر نہ کسی دنیاوی تاریخ میں ہے، نہ کسی دینی تاریخ میں۔ دنیا کے کسی مذہب کو لے لیجیے، علما زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ ایک کتاب مذہبی پیش کریں، جس کے متعلق یہ دعوی کرتے ہیں کہ یہ کتاب آسمانی ہے (یہ علیحدہ بات ہے کہ یہ دعوی معیار صدق پر کسنے سے صحیح ثابت ہو یا غلط، تاہم برائے نام کتاب پیش کر سکتے ہیں)، مگر یہ کسی کا منہ نہیں کہ اپنے رہنما کے حالات جن پر کتاب کا اترنا مانتے ہیں، اور ان کی عملی تعلیمات پوری پیش کر سکے۔

یہ فخر اسلام کو حاصل ہے کہ کتابِ آسمانی کے ساتھ اپنے پیغمبر ﷺ کی مکمّل سوانح عمری اور ہر قسم کی تعلیم پیش کر سکتے ہیں، جس کے متعلق بعض متعصّب عیسائیوں کو بالاضطرار یہ کہنا پڑا ہے کہ علمائے اسلام اپنے پیغمبر ﷺ کی ہر وقت کی گفتگو، نشست و برخاست، چال ڈھال سب اس طرح بتا سکتے ہیں گویا اس وقت سامنے ہیں، حتی کہ وہ یہ بتا سکتے ہیں کہ کنگھی اس طرح کرتے، سرمہ اس طرح لگاتے، کھانا اس طرح کھاتے، پانی اس طرح پیتے، سواری پر اس طرح چڑھتے، سونے کے وقت اس طرح سوتے، جاگنے کے وقت اس طرح جاگتے۔ یہ سب بتا سکتے ہیں۔

---

[1] الحشر: ۷

....

اس شرعی ذخیرے کے فراہم ہونے کی حقیقی وجہ تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو یوں ہی منظور تھا، اور صوری وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے دلوں میں دینِ حق کی محبت بدرجۂ عشق ڈال دی، اور اس ذخیرے کے فراہم ہونے کے لیے جتنے اسبابِ ظاہری کی ضرورت تھی سب پیدا کر دیے۔ حافظے ایسے دیے کہ اب لوگوں کو ان کا یقین بھی نہیں آتا۔ دیانت اور تقوی ایسا دیا کہ دین تو بڑی چیز ہے، تمام عمر میں دنیا کی کسی بات میں بھی ان سے جھوٹ ثابت نہیں ہوا۔

روایت میں احتیاط کی یہ حالت تھی کہ ایک محدِث دور دراز سفر کر کے کسی کے پاس حدیث سننے گئے، دیکھا کہ ان کا گھوڑا چھوٹ گیا ہے، اور اس کو پکڑنے کے لیے خالی توبڑا دکھا رہے ہیں، تا کہ وہ دانے کے لالچ میں آجائے۔ پس یہ محدِث وہاں سے لوٹ آئے اور کہا کہ جو شخص گھوڑے کو خالی توبڑا دکھا کر دھوکا دیتا ہے، اس پر کیا اطمینان ہو سکتا ہے کہ روایتِ حدیث میں احتیاط کرے گا؟

بعض ائمۂ حدیث کی یہ حالت تھی کہ کسی محدِث اور استاد سے ایک دفعہ حدیث سن کر اطمینان نہ کرتے اور دوبارہ سہ بارہ خفیہ طور پر ان کی مجلس میں پہنچتے اور سنتے رہتے، اگر انھوں نے وہ حدیث پھر روایت کی اور الفاظ میں کچھ تغیّر وتبدل نہ ہوا تب تو اس کو صحیح سمجھا، ورنہ اس حدیث کو ترک کر دیا، اور اگر زیادہ تغیّر پایا تو اگر معلوم ہوا کہ عمداً ایسا کہا تو ساتھ ہی استاد کو تمام عمر کے لیے دجال ، کذاب، مدلس وغیرہ کا خطاب دیا جو آج تک ان کے نام کے ساتھ لگا ہوا ہے، اور اگر قرائن سے بلا عمد ایسا کہنا معلوم ہوا تو وہم اور غفلت کی طرف منسوب کیا۔ ہمتوں کی اور حدیث کے ساتھ عشق کی یہ کیفیت تھی کہ ایک حدیث کے لیے منزلوں کا سفر کرتے، اس زمانے میں کہ سفر میں جان کا خطرہ بھی تھا اور مال کا بھی، اور اس وقت کا سفر نمونۂ سقر کا مصداق تھا۔

حدیث کے ادب کی یہ حالت تھی کہ امام مالک صاحب رحمہ اللہ کے پاس کوئی حدیث سننے کے ارادے سے آتا تھا تو امام صاحب غسل کرتے اور عمدہ لباس پہن کر باہر آتے اور نہایت

....

ادب کے ساتھ حدیث سناتے۔ ایک مرتبہ ایک بچھو کپڑوں میں تھا اور حدیث سناتے میں دس دفعہ اس نے ڈنک مارا، جس سے امام صاحب رحمہ اللہ سخت بے چین تھے، اور چہرے کا رنگ بدل بدل جاتا تھا، مگر ادب کی وجہ سے حدیث کو درمیان میں قطع نہ کیا، اور لب ولہجہ میں تغیّر نہ آنے دیا، حدیث کو پورا کر کے کپڑوں کو اتارا۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ''موطأ'' حدیث کی کتاب لکھی، ''موطأ'' کے معنی ہیں: متفق علیہ، یعنی وہ ایسی کتاب ہے کہ لکھ کر اس وقت کے علما کے سامنے پیش کی گئی، اور سب نے اس کو بالاتفاق پسند کیا۔ اس سے ''موطأ'' کی جلالتِ قدر کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کے تورع اور عظمتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حالت تھی کہ تمام عمر مدینہ طیّبہ میں سواری پر سوار نہ ہوئے، اور فرماتے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جس زمین پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم مبارک پڑے ہوں میں اس پر جانور کا قدم رکھوں؟ بول وبراز کے لیے شہر سے باہر جاتے، کبھی حدِ حرمِ مدنی میں قضائے حاجت نہیں کی۔

ناظرین! ذرا تو انصاف سے کہیں کہ یہ حضرات جن کے دلوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حرم کی یہ عظمت ہو، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں کچھ خلط ملط کر سکتے ہیں؟ خصوصاً جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیثیں بھی سن چکے ہوں:

من كذب علي متعمدًا، فليتبوأ مقعده من النار.

اور كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع.

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ[1] نے جو کچھ چھ لاکھ حدیثوں میں سے چھانٹ کر کے کتاب ''صحیح بخاری'' بنائی جو اس وقت موجود ہے، ایک ایک حدیث کو غسل کر کے اور دو رکعت نماز پڑھ کر لکھا۔ سولہ سال میں یہ کتاب تیار ہوئی۔ حضرت امام زبان کے اس قدر محافظ تھے کہ فرمایا ہے کہ مجھے امید ہے کہ قیامت کے دن میں غیبت کے متعلق مجھ سے سوال نہ ہوگا، کیوں کہ میں نے کبھی کسی کی غیبت نہیں کی، ناظرین! انصاف سے کہیں کہ کیا ایسا آدمی حدیث میں کچھ خلط ملط کر سکتا ہے؟

[1] از بستان المحدثین، مؤلفہ شاہ عبدالعزیز دہلوی۔

امام مسلم[1] نے تین لاکھ حدیثوں میں سے انتخاب کر کے ''صحیح مسلم'' لکھی، انھوں نے جو شرطیں روایتِ حدیث کے متعلق اپنی کتاب میں ملحوظ رکھی ہیں، وہ امام بخاری کی شرطوں سے بھی زیادہ سخت ہیں۔ ان کی خصوصیات میں سے ہے کہ انھوں نے نہ کسی کی تمام عمر غیبت کی، نہ کسی کو مارا، نہ برا بھلا کہا۔ کیا ایسا شخص حدیث میں گڑ بڑ کر سکتا ہے؟ **حاشا و کلا**.

امام ابو داود سجستانی نے پانچ لاکھ حدیثوں میں سے چھانٹ کر اپنی کتاب ''سنن ابی داوٗد'' بنائی، جس میں چار ہزار آٹھ سو حدیثیں ہیں۔ یہ عبادت اور زہد و تقوی میں ضرب المثل تھے۔ لکھا ہے کہ ایک آستین کشادہ رکھتے اور ایک تنگ۔ پوچھا گیا تو فرمایا: کتاب لے جانے کے لیے ایک آستین چوڑی رکھنی پڑتی ہے اور دوسرے کے چوڑا رکھنے کی ضرورت نہیں، لہٰذا اس کو چوڑا رکھنا داخلِ اسراف ہوگا۔ کیا ایسا متورع شخص **کذب علی الرسول** جیسے گناہ کا مرتکب ہو سکتا ہے؟ **أستغفر اللّٰہ!**

ایک محدث امام ابو عیسی ترمذی ہیں، جن کی کتاب ''جامع کبیر ترمذی'' مشہور کتاب اور صحاحِ ستہ میں سے ہے، ان کا حافظہ بہت بڑھا ہوا ہے۔ ان کا قصّہ ہے کہ کسی زمانے میں ایک محدث صاحب سے ایک دو جزو کی حدیث لکھ لی تھی، لیکن محدث صاحب کو سنانے یعنی مقابلہ اور تصحیح کا موقع نہ ملا تھا۔ اتفاقاً عرصے کے بعد ان محدث صاحب سے سفرِ مکّہ میں ملاقات ہوگئی، امام صاحب نے عرض کیا کہ میں نے ایک حدیث آپ سے لکھ لی تھی، اس کو آپ کی زبان سے سننے کا موقع نہیں ملا تھا، میں چاہتا ہوں کہ اب آپ اس کو سنا دیں۔

محدث صاحب نے منظور فرمایا اور کہا: اچھا! وہ کاغذ نکالو اور میں حدیث کو پڑھتا ہوں، غور سے سنو اور دیکھو کہ میرے اس وقت کے پڑھنے میں اور اس تحریر میں کچھ فرق تو نہیں ہے۔

یہاں قصہ یہ ہوا تھا کہ وہ تحریر امام ترمذی کے پاس سے گم ہوگئی تھی، تو انھوں نے محدث صاحب کے خوف سے ایک سادہ کاغذ ہاتھ میں لے لیا۔ اتفاقاً محدث صاحب کی نظر پڑ گئی کہ

[1] از بستان المحدثین۔

....

سادہ کاغذ ہاتھ میں ہے، وہ بہت ناخوش ہوئے اور فرمایا کہ تم مجھ سے استہزا کرتے ہو؟ عرض کیا کہ یا حضرت! استہزا نہیں کرتا، وہ کاغذ مجھ سے گم ہوگیا ہے۔ فرمایا: پھر حدیث کا مقابلہ کیسے کروگے؟ عرض کیا: وہ حدیث مجھے یاد ہے اور ایسی محفوظ ہے کہ کاغذ میں بھی ایسی محفوظ نہ ہوگی۔

محدث صاحب کو یقین نہ آیا اور فرمایا: میں نہیں پڑھتا، پہلے تم پڑھو، دیکھوں تمہیں کیسی یاد ہے؟ چناں چہ امام صاحب نے دو جزو کی حدیث ساری پڑھ دی اور کہیں فرق نہ تھا۔ محدث صاحب کو حیرت ہوگئی، لیکن پھر بھی فرمایا کہ میں یقین نہیں کرسکتا کہ اتنی بڑی حدیث ایک دفعہ سن کر یاد ہوگئی ہو، معلوم ہوتا ہے کہ تم نے اس کو اور استادوں سے بھی سنا ہے اور بہت دفعہ سنا ہے۔ عرض کیا: ایسا نہیں ہوا اور آپ کسی اور طریق سے میرا امتحان کرلیں۔

محدث صاحب نے ایسی چالیس حدیثیں جو اس وقت کسی اور محدث کے یہاں نہ تھیں ایک دم پڑھ دیں، اور ان سے فرمایا: سناؤ! انھوں نے وہ چالیس کی چالیس حدیثیں ترتیب وار مع سندوں کے پڑھ دیں، اور کہیں غلطی نہیں کی۔ اس قسم کے امتحانات ان کے حافظہ کے متعلق بہت جگہ ہوئے، لوگ حیرت میں رہ جاتے تھے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب ''جامع کبیر ترمذی'' بڑی احتیاط سے لکھ کر پہلے علمائے حجاز کے حضور میں پیش کی، ان سب نے پسند کی۔ بعدازاں میں اس کو علمائے عراق کے پاس لے گیا، انھوں نے متفق اللفظ ہوکر بہت تعریف کی۔ اس کے بعد علمائے خراسان کو دکھائی، انھوں نے بھی پسند کی، تب میں نے اس کو شائع کیا۔ امام ترمذی کا ورع وتقوی ضرب المثل ہے۔ خوفِ خدا سے اس قدر روئے کہ نابینا ہوگئے۔[1]

- ناظرین! اس قصے سے نتائجِ ذیل پیدا ہوتے ہیں:

اول: یہ کہ محدثین تحریر پر اعتماد نہ کرتے تھے، بلکہ باوجود تحریر کے استاد کو سنا کر تصحیح کرتے تھے، جیسے عدالتوں میں کوئی خط پیش کیا جاتا ہے تو وہ اگرچہ اسی کاتب کی دوسری تحریروں سے

[1] کل منقول از بستان المحدثین، مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ۔

....

ملتا ہوا ہو، لیکن کاتب سے زبانی تصدیق بھی کی جاتی ہے۔

دوسرے: یہ کہ اس وقت کے حافظے ایسے تھے کہ استاد کو بھی اعتماد تھا کہ میں ایک عرصے کے بعد اس حدیث کو اسی طرح پڑھ سکتا ہوں جیسے لکھوائی تھی، اور شاگرد کا بھی کیسا حافظہ تھا کہ دو جزو کی حدیث سنا دی اور چالیس حدیثیں ایک دفعہ سن کر دہرا دیں۔ یہ حدیث کی کتابیں ان ہی حضرات کی ہیں جن کو آج کہا جاتا ہے کہ تین قرن کے بعد لکھی گئی ہیں ان کا کیا اعتبار؟ تعجب ہے! کہ تواریخ کا تو اعتبار ہوا اور احادیث کا نہیں۔

تیسرے: یہ کہ جو شخص خوفِ خدا سے اتنا روئے کہ آنکھیں کھو بیٹھے، وہ حدیث میں خلط ملط کرنے سے کیسے نہ ڈرے گا؟

امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ایک مستقل اور ضخیم جزو شمائلِ نبوی ﷺ کا رکھا ہے، جس میں حضور ﷺ کا حلیہ مبارک، اور عادات واخلاق وغیرہ درج کیے ہیں، اس کو پڑھ کر یہ سماں آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے کہ ایک محبّ **فنا في المحبة** اپنے محبوب کی ہر ہر ادا کو مزے لے لے کر بیان کر رہا ہے، اور آج کل کے میلاد خوانوں کا سا بیان نہیں، جس میں نہ روایت صحیح ہے نہ درایت، بلکہ ہر ہر بات کو سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، جس میں خطا و غلطی کا احتمال ہی نہیں رہتا۔

''شمائلِ ترمذی'' امت کے نزدیک اس قدر مقبول ہے کہ بڑے بڑے علما نے اس کی شرح لکھی ہے اور مایہ ناز سمجھا ہے۔ کیا ایسا محبّ شخص اپنے محبوب ﷺ کی نسبت کوئی غلط روایت کر سکتا ہے؟ خصوصاً جب کہ حضرت محبوب ﷺ کا یہ لفظ بھی کان میں پڑ چکا ہو:

من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.

ذرا تو عقل وانصاف سے کام لینا چاہیے۔ امام ترمذی کی اور بھی چند کتابیں ہیں اور سب مقبول ہیں۔ یہاں ہم کو حدیث کی کتابوں کی فہرست لکھنا مقصود نہیں بطورِ مشتے نمونہ از خروار چند کتابوں کے نام لے دیے ہیں، اس سے منصف مزاج اور عقلِ سلیم والا آدمی اندازہ کر سکتا ہے کہ علمِ حدیث کس احتیاط کے ساتھ مکمل ہوا ہے، ہم نے صرف پانچ کتابوں کا نام لیا ہے:

....

۱-موطأ امام مالک ۲-صحیح بخاری ۳-صحیح مسلم ۴-سنن ابوداود ۵- جامع ترمذی
ان کے سوا بے شمار کتابیں حدیث کی ہیں۔ مصنفین نے ہر ہر راوی کی تنقید کی ہے، ان کے حالات اس وقت تک اسمائے الرجال میں موجود ہیں۔ انھوں نے جس راوی کی نسبت ذرا سا بھی شبہ پایا اس کی حدیث نہیں لی، حتی کہ اگر اس کے حالات صحیح طور پر نہ معلوم ہو سکے تو اس کو مجہول کہہ کر چھوڑ دیا۔ کیا تاریخ کی ان کتابوں میں جن کو ہمارے بھائی یقینی صحیح سمجھتے ہیں اور جن کے حوالے دیا کرتے ہیں فی صدی ایک دو روایت بھی اس طرح کی دکھا سکتے ہیں کہ اس کے نقل کرنے والے ایسے معتبر ہوں جیسے حدیث کے راوی ہیں، اور وہ شرطیں ان میں پائی جاتی ہوں جو محدثین نے روایتِ حدیث میں رکھی ہیں؟ حاشا و کلا۔

پھر کیسا ظلم ہے! کہ تاریخ کو معتبر کہا جاوے اور اس پر یقین کیا جاوے جس میں فی صدی ایک دو روایتوں میں بھی صحت کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں، اور حدیث کو غیر معتبر کہا جاوے جس میں فی صدی ایک دو بھی ایسی روایتیں نہ ملیں گی جن میں شرائطِ صحت نہ پائی جاتی ہوں۔ مسلمانو! خدا کے واسطے کہنا: خدالگتی۔ غرض فنِ حدیث کی تدوین ایسے مقدس لوگوں سے ہوئی ہے جن کو حدیث سے عشق تھا، اور ان کے دلوں میں حدیث کی عظمت تھی، اور انھوں نے سوائے دین کی محبّت کے کسی لالچ سے یہ کام نہیں کیا، اور یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ حدیثیں نہایت احتیاط سے جمع کی گئیں۔

اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس کی شہادت میں زمانۂ حال کے بعض لیکچراروں کے اقوال بھی پیش کریں، کیوں کہ ہمارے بھائیوں میں یہ مذاق پیدا ہوگیا ہے کہ زمانۂ حال کے لیکچروں کو بنسبت علما کے خطبوں کے زیادہ پسند اور زیادہ قابلِ اعتبار سمجھتے ہیں۔ یہ اقوال منتخب کیے ہوئے ہیں ان تین لیکچروں سے جو ڈاکٹر محمد زبیر صاحب صدیقی مولوی فاضل ایم اے، پی ایچ ڈی پروفیسر اسلامیات کلکتہ یونیورسٹی نے ۱۴ دسمبر ۱۹۳۲ء، اور ۱۵ دسمبر، اور ۲۱ دسمبر ۳۲ء کو آسونوش بلڈنگ میں دیے۔ یہ لیکچر انگریزی میں تھے اور ان کا ترجمہ محمد عزیز صاحب ایم اے،

....

ایل ایل بی رفیق ''دار المصنّفین'' نے کر کے ''رسالۂ معارف'' میں شائع کرایا۔

پروفیسر موصوف نے اول ان کتابوں کا ذکر کیا جو فنِ حدیث کے متعلق زمانۂ حال کے یورپین مستشرقین نے لکھی ہیں، پھر بیان کیا کہ ڈاکٹر اسپرانگر سابق پرنسپل مدرسہ کلکتہ، اور ان کے بعد سر ولیم مویر نے، پھر گولڈزیہر نے بہت وسیع معلومات اس فن کے متعلق جمع کی ہیں۔ ان ہی کے جمع کردہ مواد پر پروفیسر گیلام کی کتاب (احادیثِ اسلام) کی بنا ہے۔ پروفیسر گیلام وہ فاضل ہیں جنھوں نے احادیث کے وسیع لٹریچر کی ایک ضخیم فہرست تیار کی ہے۔ جو ایک بہت قابل مستشرق پروفیسر کی نگرانی میں چھپ رہی ہے، یہ ان کی خدمت بقول لیکچرار تمام دنیائے اسلام کو ہمیشہ ممنون احسان کیے گی۔[1]

پروفیسر محمد زبیر صاحب فرماتے ہیں کہ احادیث کے سلسلے میں مسلمانوں نے جس غیر معمولی سرگرمی کا ثبوت دیا ہے دنیا کی علمی تاریخ اس کی نظیر سے خالی ہے۔ ان کا نظامِ اَسناد جسے انھوں نے احادیث کے سلسلے میں قائم کیا اور اسمائے رجال پر وہ وسیع لٹریچر جو انھوں نے احادیث کے باقاعدہ اور ناقدانہ مطالعہ کی غرض سے تیار کیا، اور ان کی وہ کتابیں جن میں صحیح اور موضوع حدیثوں کے چھانٹنے کے لیے موضوعات سے بحث کی گئی ہے، یہ سب آج بھی دنیا کی علمی تاریخ میں بے مثال ہیں، اگرچہ کچھ حدیثیں آں حضرت ﷺ کی حیات میں بھی قلم بند ہو چکی تھیں، تاہم دوسری صدی کے شروع تک یک جا کرنے (کتابی صورت میں لانے) کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس صدی کے شروع میں حضرت عمر ثانی (خلیفہ عمر بن عبد العزیز) نے بعض محدثین کو وہ سب حدیثیں جمع کرنے کی ہدایت فرمائی جو مل سکتی تھیں۔

---

[1] یہ لیکچرار کے الفاظ ہیں، اور راقم کہتا ہے:

زدعف نا تمام ما جمال یار مستغنی است   بآب ورنگ وخال وخط چہ حاجت روئے زیبا را

فنِ حدیث کی خدمت علمائے اسلام اتنی کر چکے ہیں کہ کسی غیر کی خدمت کی حاجت نہیں۔

....

حضرت عمر ثانی کے بعد مختلف صوبوں کے متعدد محدثین نے اس عظیم الشان کام کو اٹھالیا جس کی ابتدا خلیفہ موصوف نے کی تھی، اور حدیثوں کے بہت سے مجموعے مرتب کیے، جن میں سے بہت سے مفقود ہیں، لیکن ان کا ذکر ابن الندیم کی کتاب میں موجود ہے، پھر اس کے بعد دوسری اور تیسری صدی ہجری میں اور بہت سے مجموعے تیار کیے گئے، یہ محفوظ ہیں اور دنیا کے مختلف حصوں میں مسلمان ان کو پڑھتے ہیں۔

محدثین کے یہ تمام دور تلاشِ حدیث کی حیرت انگیز سرگرمی ظاہر کرتے ہیں۔ حدیث سے ان کو کمال درجہ کی محبّت تھی، اس کے لیے ان کے جوش وحوصلہ کی کوئی انتہا نہ تھی، کوئی بھی مصیبت ایسی نہ تھی جو اس کی خاطر وہ برداشت نہ کر سکتے ہوں، جو اُن میں دولت مند تھے وہ اس کے لیے اپنی دولت قربان کر دیتے تھے، اور جو غریب تھے وہ اپنی غربت کے باوجود اپنی زندگیاں اس کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ الزہری نے حدیث کی خاطر دولت کو پانی کی طرح بہا دیا۔ ربیعہ نے اس کی تلاش میں اپنی تمام مِلک صَرف کر دی، اور آخر میں اپنے مکان کی شہتیریں بھی فروخت کر دیں، اور ان سڑے ہوئے چھواروں پر زندگی بسر کرنے لگے جو اہلِ مدینہ پھینک دیا کرتے تھے۔

ابنِ سیرین جب کوفہ گئے تو وہاں چار ہزار طالب علم حدیث کے موجود تھے۔ علی بن عاصم کے درسِ حدیث میں تین ہزار طلبا شریک ہوتے تھے۔ سلیمان بن حرب کے درس میں چالیس ہزار، عاصم بن علی کے درس میں دس لاکھ سے زائد، یزید بن ہارون کے درس میں ستر ہزار۔ ابو مسلم الکجی کے درس میں نہایت کثیر تعداد طلبا حدیث کی ہوتی تھی، جو لوگ لکھنے والے بیٹھتے تھے وہ چالیس ہزار سے زیادہ تھے۔

اس کے بعد ایسے لوگ بھی پیدا ہوئے جنھوں نے حدیثیں بنائیں، اس کی ابتدا کے ذمہ دار حسبِ ذیل اشخاص ہیں: مبتدعین، جماعتوں کے سردار، مختلف فرقوں کے مبلّغ، امرا کے خوشامدی اور قصہ گو، لیکن علمِ حدیث کی تاریخ کے ہر دور میں ایک کثیر تعداد حق پسند، خدا ترس،

....

متدین، محتاط محدثین کی بھی رہی، جو نہ تو اشخاص اور جماعتوں کی پروا کرتے تھے، اور نہ قوت اور رائے عامہ سے ڈرتے تھے۔ ان کی زندگی کا واحد مقصد اپنے نبی کریم ﷺ کی حدیثوں کو حاصل کرنا، ان کی اصالت اور صحت کو محفوظ رکھنا اور مسلمانوں میں ان کی اشاعت کرنا تھا۔ وہ حدیثوں کا مطالعہ نہ تفریح اور وقت گزارنے کے لیے کرتے تھے، نہ مالی نفع اور شہرت کے لیے، اور نہ اس لیے کہ لوگ ان کا اثر قبول کریں۔

حدیث کو وہ حدیث کے لیے حاصل کرتے تھے۔ ان کے نزدیک علم وسیلہ نہیں بلکہ مقصد تھا۔ بقول سفیان ثوری کے: تحصیلِ حدیث ان کے لیے ایک مرض ہو گئی تھی جس سے خود انھیں کوئی چارہ نہ تھا۔ صحابہ حدیثوں کے بیان کرنے میں حد درجہ احتیاط کرتے تھے۔ محدثین کے دوسرے دور میں بہت سے ایسے تھے جو اسنادِ حدیث کے بارے میں نہایت متدین اور سخت تھے۔

اسی طرح ان کے بعد جو آئے مثلاً: امام شافعی، یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم، ابو داود، ترمذی رحمہم اللہ اور دوسرے اکثر محدثین، یہ سب روایت کے معاملے میں بے حد محتاط تھے۔ یہ متدین محدثین جو علمِ حدیث کے ستون ہیں، تاریخِ اسلام کی ابتدا ہی سے جماعتوں کی کشاکش سے بالکل علیحدہ رہے، اور صاحبِ اقتدار جماعت سے کسی قسم کا واسطہ نہ رکھتے تھے۔ بعضوں نے باوجود اس کے مقتدر جماعتوں سے بڑی بڑی ایذائیں برداشت کیں، مثلاً: سفیان ثوری رحمہ اللہ، انس بن مالک رحمہ اللہ، احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور بہت سے دوسرے محدثین نے خلفائے بنی عباس کے ہاتھوں قید اور مختلف قسم کی سزائیں برداشت کیں۔ یہ ان ہی متدین اور محتاط محدثین کی مسلسل جاں فشانیوں کا نتیجہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کی حدیثیں تلف ہونے سے محفوظ رہیں۔

گولڈ زیہر کہتا ہے کہ دنیائے اسلام کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک، اندلس سے وسط ایشیا تک، حدیث کے یہ جفاکش اور نہ تھکنے والے متلاشی گشت کرتے اور ہر مقام سے اپنے سامعین کے لیے حدیثیں جمع کرتے رہے۔ حدیثوں کو جو مختلف صوبوں میں پھیلی ہوئی

....

تھیں ایک مستند شکل میں جمع کرنے کا یہی تنہا ممکن طریقہ تھا۔ الرّحال یا الجوّال کا معزز لقب ان سیاحوں کے لیے لفظی ہی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور طواف الأقالیم کے لقب میں ان کے لیے کوئی مبالغہ نہیں ہے۔

ان میں سے بعض ایسے تھے جنھوں نے تمام مشرق ومغرب میں چار مرتبہ سفر کیا تھا۔ ان تمام ملکوں میں ان کے سفر کی غرض مناظر کا دیکھنا یا تجربہ حاصل کرنا نہ تھا، بلکہ ان کا مقصد ان مقامات میں محدثین سے ملنا اور ہر ایک سے حدیث سننا اور مستفید ہونا تھا۔ موجودہ مجموعوں کی شکل میں احادیث کی تدوین پہلی صدی ہجری کے آخر میں شروع ہوئی، اور اس کے بعد تیزی کے ساتھ ہوتی رہی یہاں تک کہ تیسری صدی کے ختم سے پہلے ہی حدیث اور متعلقاتِ حدیث پر تقریباً تمام مستند اور اہم کتابیں لکھ لی گئیں۔

تدوینِ حدیث کے ساتھ ساتھ محدثین تمام رواۃ کے حالات بھی دریافت کر کے ان کی حیثیات پر نقد وتبصرہ کرتے گئے، اور احادیث کے جرح وتعدیل کے لیے اُن رواۃ کے حالات پر ایک وسیع لٹریچر تیار کر لیا، اور موضوعات پر ایک ضخیم دفتر تیار کر دیا، اور جرح وتعدیل کے لیے بہت سے فنون قائم کیے۔ (لیکچروں کا خلاصہ ختم ہوا)

ان لیکچروں کے نقل کرنے سے غرض صرف یہ دکھلانا ہے کہ فنِ حدیث کس اہتمام کے ساتھ مدون ہوا، اور وہ کیسا عظیم الشان علم ہے جس پر وہ لوگ بھی فدا ہیں جو مذہبی نظر سے اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، بلکہ صرف تاریخی نظر سے تعلّق رکھتے ہیں، وہ اس وقت اس کے جمع کرنے میں مصروف ہیں، ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی حلوائی کی دکان کی تعریف صرف یہ دیکھ کر کرے کہ اس میں ہزاروں طرح کی رنگ برنگ کی مٹھائیاں اور حلوے اور مربے سجے ہوئے ہیں کہ اتنی تعداد میں اور اس خوب صورتی اور صفائی کے ساتھ دنیا میں کسی دکان میں یہ سامان نہیں ہے، حالاں کہ ابھی اس نے ذائقہ کسی مٹھائی اور حلوے اور مربے کا نہیں چکھا۔ اگر اس نے ذائقہ کسی ایک کا بھی چکھ لیا تو مست ہو جائے گا، اور خدا جانے اس وقت

....

....

اس کی کیا حالت ہوگی؟ وائے بر حال! ان لوگوں کے جو اسی دکان میں رہتے ہیں، مگر ان مٹھائیوں اور حلووں اور مربوں سے ایسے بیزار ہیں کہ ان میں عیب نکالتے ہیں، اور ان کی صورت دیکھنے اور بو باس لینے سے بھی متنفّر ہیں، سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ ان کا دماغ خراب ہوگیا ہے، اور وہ وقت آنے والا ہے کہ ان کی بے خبری اور لاپروائی اور کفرانِ نعمت کی وجہ سے دکان ان کی لٹ جائے اور دوسروں کے پاس چلی جائے، پھر وہ اس کو کھائیں گے اور قسم قسم کے ذائقے اور فائدے اٹھائیں گے۔

ہم تو کہتے ہیں کہ حدیث کے متعلّق شبہات واعتراضات ان ہی لوگوں کو سوجھتے ہیں جن کو کسی قسم کی لیاقت اور کسی علم سے مناسبت نہیں، صرف انگریزی کے دو چار حرف پڑھ کر اور بی اے، ایم اے بن کر ان کے دماغ میں خیال ''ہم چو ما دیگرے نیست'' بس گیا ہے، ان کو چاہیے کہ علومِ دنیا ہی میں ترقی کر کے اس لیاقت کو پہنچیں جس پر ڈاکٹر اسپرانگ، اور سر ولیم موبر، اور گولڈز یہر پہنچے ہوئے ہیں، اس سے کم از کم اتنا ضرور ہوگا کہ علمی میدان کی وسعت اور علوم وفنون کی قدر اور علمِ حدیث کی جلالت اور اپنی جہالت معلوم ہوجائے گی۔

آخر کوئی بات تو ہے کہ مستشرقین موصوفین حدیث کی طرف جھکتے جاتے ہیں، حالاں کہ ابھی ان کی نظر حدیث پر صرف تاریخ کے طور پر پڑی ہے، اگر حدیث کے معانی اور تعلیمات پر پڑی، اور ان کو بنظرِ انصاف دیکھا اور ہدایت قسمت میں ہوئی تو حضرت عبد اللہ بن سلام[1] کی طرح ایک ہی حدیث سن کر بے ساختہ کہہ اٹھیں گے کہ یہ کلام سوائے نبی کے کسی کا نہیں ہوسکتا۔

---

[1] حضرت عبد اللہ بن سلام علمائے یہود میں سے تھے، جب حضور ﷺ ہجرت کر کے مدینہ طیّبہ تشریف لائے تو یہ بغرضِ تحقیق حضور ﷺ کی مجلس میں حاضر ہوئے، اور ایک حدیث سنی جس کا مفہوم یہ تھا کہ ''جو کوئی نرم زبان سے بولے، اور سلام کثرت سے کرے، اور لوگوں کو کھانا کھلایا کرے، اور رات کو اس وقت نماز پڑھا کرے جب کہ لوگ سوتے ہوں تو وہ امن وامان کے ساتھ جنّت میں جائے گا''۔ اس کو سن کر عبد اللہ بن سلام بے ساختہ کہنے لگے کہ یہ کلام سوائے نبی کے کسی کا نہیں ہوسکتا، اور فوراً اسلام لے آئے۔

....

بات یہ ہے کہ علم کسی طرح کا بھی ہو کچھ نہ کچھ روشنی رکھتا ہے۔ پس اگر طبیعت سلیم ہو تو سچی بات دل کو لگ جاتی ہے، اور انسان اس کے قبول کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے، علمِ حدیث کی تدوین و تکمیل ایسی ہوئی ہے کہ اگر طبیعت میں حق پسندی اور انصاف ہے تو حدیث کی سندوں کی حالت اور علمِ اسماء الرجال، یعنی راویوں کے حالات اور حدیث کے الفاظ ان سب چیزوں کو بنظرِ غور دیکھنے سے دل کو اطمینان ہو جاتا ہے کہ حضور ﷺ کی تعلیمات صحیح صحیح ہم تک ضرور پہنچ گئی ہیں۔

دیکھیے! ہزاروں برس پہلے کی تاریخ ہم پڑھتے ہیں اور جو کچھ اس میں لکھا ہے اس کو تسلیم کرتے ہیں، حالاں کہ نہ وہاں سند ہے، نہ راویوں کے نام ہیں، نہ ان کے حالات معلوم ہیں، بلکہ یہ یقیناً معلوم ہے کہ بعض مؤرخین میں تقوی و دیانت کچھ بھی نہ تھا، اور ان کا تراش خراش کرنا بھی ثابت ہے، لیکن تاریخ کو تسلیم کیا جاتا ہے، اور حدیث کا ہر ہر جزو ثابت ہے، اور ہر ہر جزو کے متعلق ضخیم کتابیں موجود ہیں، پھر نہ معلوم کیوں نہیں تسلیم کیا جاتا؟ اور کیوں اس میں طرح طرح کے بے بنیاد شبہات نکالے جاتے ہیں؟ کچھ تو انصاف کرنا چاہیے.........!

....

انکارِ حدیث کا بیان

کچھ دنوں سے جیسے کہ آزادی کی ہوا چلی ہے، ایک جماعت میں (جو مذہب کے قیود سے آزاد ہونا چاہتی ہے) حدیث وسنت کے انکار کی عجب وبا پھیل گئی ہے۔ مذہبی قیود زیادہ تر حدیث وسنت ہی کے ذریعے سے عائد ہوتی ہیں، کیوں کہ قرآن ایک اصولی کتاب ہے، جس میں مذہب کے متعلق صرف اصولی اور کلی قوانین ہیں، تمام جزئیات کا اس میں استقصا نہیں ہے، اور نہ ہوسکتا تھا۔ ان اصول وکلیات کی تشریحات کا دارومدار تمام تر حدیث وسنت پر ہے، اس لیے آزادی پسند طبیعتیں سرے سے حدیث وسنت کی صحت ہی کا اور ان کے واجب العمل ہونے کا انکار کرتی ہیں، کیوں کہ جب حدیث وسنت کوئی شے نہ رہے گی تو مذہبی قیود بہت کم ہوجائیں گی، اور دین صرف چند عقائد اور تھوڑے اعمال کا نام رہ جائے گا۔

اور اس آزادی کی وبا صرف ان کی ذات ہی تک محدود نہیں رہی، بلکہ وہ چاہتے ہیں کہ عام مسلمانوں کو اس میں شریک کریں، اس کے واسطے رسالے لکھے گئے ہیں، اور طرح طرح سے یہ تحریک پھیلائی جارہی ہے، اور بزعم خود قرآن وحدیث ہی سے حدیث وسنت کا غیر معتبر اور ناقابلِ عمل ہونا ثابت کیا جاتا ہے۔ یہ ثابت کرنے والے نہ علمی لیاقت رکھتے ہیں، نہ ان کی نظر حدیث پر ہے، نہ تفسیر پر، نہ طبقات اور رجال پر، نہ تاریخ پر، اسی وجہ سے ان کے استدلالات عجیب وغریب اور مضحکہ انگیز ہوتے ہیں، کہیں ترجمہ غلط، کہیں مفہوم غلط، کہیں نتیجہ غلط، کہیں ناتمام جملوں سے، اور کہیں مفروضات سے استدلال۔

غرض جہالت، تدلیس، خیانت، کم نظری، ناواقفیت کا کوئی نمونہ ایسا نہیں جو ان کی تحریروں میں نظر نہ آتا ہو، لہٰذا ضرورت ہے کہ اس پر کافی روشنی ڈالی جائے۔

انکارِ حدیث کے متعلق ان کے استدلال حسبِ ذیل ہیں:

۱- حضور ﷺ نے کتابت حدیث سے منع فرمایا۔

....

۲- خلفا حدیثوں کو قابلِ حجت نہیں سمجھتے تھے، چناں چہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حدیث کی روایت سے منع فرمایا، اور روایت کرنے والوں کو سزا دی۔
۳- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حدیثوں کو قبول نہیں کرتے تھے۔
۴- بعض حدیثیں ایسے صحابہ سے مروی ہیں جن کو قرآن نے مردود الشہادت قرار دیا ہے۔
۵- خود صحابہ اور ائمہ نے بعض حدیثوں کی نسبت بری رائے ظاہر کی۔
۶- احادیث کی تدوین حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی صدی کے بعد ہوئی۔

ہم ان لغویات کے متعلق فرداً فرداً کلام کریں گے۔ اس کلام کرنے سے پہلے ایک تمہید سن لیجیے، وہ یہ ہے کہ:

– سمجھنے کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ نے تمام دنیا کے لیے رسول بنا کر بھیجا۔ ''رسول'' کا ترجمہ پیغام بر، یعنی پیغام پہنچانے والا ہے، اسی کا اختصار پیغمبر ہے۔

– پیغمبر کی حیثیت دنیا کے سامنے کیا ہوتی ہے؟ کیا اس کی حیثیت صرف قاصد یا پوسٹ مین کی سی ہوتی ہے کہ اس کا کام صرف زبانی یا تحریری پیغام پہنچا دینا ہوتا ہے؟ اور یہ خدمت ادا کرنے کے بعد اس کا کام ختم ہو جاتا ہے؟ اور اس کو اس زبانی یا تحریری پیغام ادا کرنے کے سوا اور کچھ کہنے سننے کا حق نہیں ہوتا؟

– اگر ایسا ہے تو بے شک حدیث وسنت کوئی چیز نہیں رہتی، کیوں کہ پیغامِ خداوندی کتاب اللہ ہے، جب اس کو بندگانِ خدا کو پہنچا دیا تو مکتوب إلیھم کے کسی کام میں دخل دینے کا حق باقی نہیں رہا۔

– لیکن واقعہ اس کے خلاف ہے، اور خود کتابِ خداوندی بتاتی ہے کہ رسول کا کام صرف کتاب کو پہنچا دینا نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کتابِ الٰہی پہنچانے کے ساتھ اس کی شرح کرنا اور سمجھانا اور عقائد، عبادات، معاملات اور اخلاق سب کے نمونے دکھا دینا، اور اچھی طرح سمجھا دینا اور مشق کرا دینا بھی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

....

﴿هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُزَکِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ﴾[1]

خدائے تعالیٰ وہ ہے جس نے امی (غیر تعلیم یافتہ) قوم میں ان ہی میں سے ایک رسول بھیجا، جو ان کے سامنے اللہ تعالیٰ کی آیتیں پڑھتا ہے، اور ان کو پاک کرتا ہے، اور ان کو کتابِ الٰہی اور حکمت سکھاتا ہے۔

- اس آیت میں حضور ﷺ کا کام صرف یہی نہیں بتایا گیا کہ آپ ﷺ آیتوں کو پڑھ کر لوگوں کو سنا دیتے ہیں، بلکہ یہ بھی کام حضور ﷺ کا ہے کہ لوگوں کو پاک کرتے ہیں۔

- اور ظاہر ہے کہ یہ پاک کرنا بمعنی پانی سے دھونے کے نہیں ہے، بلکہ تزکیۂ قلب ہے، یعنی دلوں کو امراضِ باطنی سے پاک صاف کر دینا، اور یہ طرح طرح کے مجاہدوں اور مشقّتوں سے ہوسکتا ہے۔

- اور ان مجاہدوں اور مشقّتوں کے طریقے اپنے ذہن اور عقل سے دریافت نہیں ہو سکتے، یہ موقوف ہیں وحی کی تعلیم پر، کیوں کہ جن لوگوں نے بلا تعلیمِ وحی کے اپنی عقل سے وہ طریقے ایجاد کیے، طرح طرح کے دھوکوں میں پڑے، جن کی حقیقت تعلیمِ وحی کے مقابلے سے معلوم ہوتی ہے:

خلافِ پیمبر کسے رہ گزید کہ ہرگز بمنزل نخواہد رسید

- اور اس تعلیم کے لیے صرف تلاوتِ آیات کافی نہیں، بلکہ خود عمل کر کے دکھانے، اور عمل کرنے والوں کی غلطیاں پکڑنے، اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔ یہ درجہ "یزکیھم" کا ہے۔

- لیکن اب تک بھی ذمہ داری نبوت کی ختم نہیں ہوئی، دو کام اور باقی ہیں:

۱- تعلیم کتاب۔ ۲- اور حکمت۔

---

[1] الجمعۃ: ۲

....

۔تعلیمِ کتاب اور حکمت کیا چیز ہے؟ خصوصاً اس پر نظر کرتے ہوئے کہ قرآن کے مخاطبِ اول جن پر قرآن اترا عرب تھے، جن کی مادری زبان عربی تھی، ان کو تو تعلیم کتاب صرف پڑھ کر سنا دینے سے بخوبی ہو سکتی تھی، اور اگر اس میں تزکیۂ قلب کے طریقے بالتفصیل مذکور تھے تو "یزکیھم" کی ضرورت نہ تھی، چہ جائے کہ ابھی دو درجے اور باقی ہیں۔ تو وہ کون سا درجہ تعلیم کا ہے جس کو **ویعلمھم الکتاب والحکمة** سے تعبیر فرمایا؟

ہر ادنی سی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ یہ درجہ **یتلو علیھم** اور **یزکیھم** کے سوا ہے۔

اس کا پتا ہم کو آیت ہی سے لگتا ہے، وہ آیت یہ ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1]

یعنی حضور ﷺ کی ذات میں بہترین نمونہ ہے۔

اس آیت میں حضور ﷺ کی ذات کو نمونہ قرار دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کا ہر فعل اور قول اور جملہ حرکات وسکنات نمونہ ہیں، اور قابلِ تقلید ہیں، ان ہی اقوال وافعال کو حدیث وسنت کہتے ہیں۔ اس موقع پر یہ بات بھی نظر میں رکھنی چاہیے کہ کلام اللہ ایک اصولی کتاب ہے جس میں امورِ دین کے متعلق صرف کلی اصول ہیں، ہاں! کہیں بضرورت کسی جزئی سے تعرض کیا گیا ہے۔ تمام جزئیات کی تفصیل کلام اللہ میں نہیں ہے، نہ ہو سکتی ہے۔ ان جزئیات کی تفصیل کے لیے حضور ﷺ کی ذات پاک زندہ کتاب ہے، جس کا ہر جملہ متنِ قرآن کی شرح ہے، اس کا پتا بھی آیتِ قرآنی سے چلتا ہے:

﴿وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ اِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[2]

یعنی نہیں اتاری ہم نے تم پر کتاب، مگر اس لیے کہ تم اس کو کھول کھول کر واضح بیان کرو۔

اور ﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾[3]

یعنی ہم نے تم پر ذکر کو اس واسطے اتارا کہ تم اس کو لوگوں کے لیے واضح طور پر بیان کر دو۔

---

[1] الأحزاب: ٢١ [2] النحل: ٦٤ [3] النحل: ٤٤

....

ظاہر ہے کہ جہاں تک قرآن کی عربی عبارت کا تعلق ہے ہر اہلِ عرب سمجھ سکتا تھا، پھر اس تبیین اور توضیح کے کیا معنی؟

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں کچھ اور بھی ہے جس کی توضیح نبی ہی کر سکتا ہے۔ یہی توضیح حدیث وسنت ہے۔ حدیث میں اس مفہوم کو اس سے زیادہ صاف اور واضح بیان کیا گیا ہے، وہ حدیث یہ ہے:

عن زياد بن لبيد قال: ذكر النبي ﷺ شيئًا فقال: ذاك عند أوان ذهاب العلم، قلت: يا رسول الله، وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن، ونقرئه أبناءنا، ويقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة؟ قال: ثكلتك أمك يا زياد، إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة، أو ليس هذه اليهود والنصارى يقرؤون التوراة والإنجيل؟ ولا يعلمون بشيء مما فيهما[1]

ترجمہ: زیادہ بن لبید سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے کسی چیز کا بیان کیا کہ علم کے جاتے رہنے کے وقت ہوگی۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! علم کس طرح جاتا رہے گا، حالاں کہ ہم قرآن کو پڑھتے ہیں، اور پڑھاتے ہیں، اور ہمارے بعد ہماری اولاد پڑھتی پڑھاتی رہے گی قیامت تک؟ حضور ﷺ نے فرمایا: تجھے تیری ماں روئے اے زیاد! میں تو تجھ کو مدینے کا بڑا سمجھ دار آدمی سمجھتا تھا، کیا یہود ونصاری تورات اور انجیل کی تلاوت نہیں کرتے؟ لیکن ان میں جو کچھ ہے، اس کو ذرا بھی نہیں جانتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اللہ کے محض لفظی معنی سمجھ لینے سے اس کا پورا علم حاصل نہیں ہوتا، اسی لیے نبی کو اس کی وضاحت کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ توضیح نبی کے بیان سے ہوتی ہے اسی کا نام حدیث وسنت ہے، اور وہ جو کچھ بیان کرتا ہے وہ اس کی طرف سے نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔ خود قرآن فرماتا ہے:

---

[1] ابن ماجه: باب ذهاب العلم

....

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ○ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْىٌ يُّوْحٰى ○﴾[1]
یعنی نبی ﷺ اپنی طرف سے کچھ نہیں بولتے، وہ جو کچھ فرماتے ہیں وہ نہیں ہے، مگر وحی خدا کی طرف سے۔

اور فرماتا ہے:

﴿اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ﴾[2]
یعنی ہم نے کتاب تم پر سچائی کے ساتھ اتاری، اس لیے کہ تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو سمجھایا ہے۔

سب جانتے ہیں کہ حضور ﷺ جو فیصلے کرتے تھے، اس میں صرف آیاتِ قرآنی نہیں پڑھ دیتے تھے، بلکہ اپنے الفاظ میں سوال وجواب فرماتے تھے، انہی کی نسبت فرمایا ہے: **بما أراك الله** اسی کو حدیث وسنت کہا جاتا ہے۔ اور قرآن فرماتا ہے:

﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِىْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾[3]
یعنی اگر تم حق تعالیٰ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو، حق تعالیٰ تم کو اپنا محبوب بنالیں گے۔

اس آیت میں "**فاتبعوا القرآن**" نہیں فرمایا، بلکہ حضور ﷺ کے اتباع کا امر فرمایا، معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کا اتباع قرآن سے سوا اور باتوں میں بھی ضروری ہے، اور اتباع اقوال میں بھی ہوتا ہے اور افعال میں بھی۔ اقوال کو اکثر حدیث اور افعال کو اکثر سنت کہا جاتا ہے، اور دونوں میں کوئی فرق کا قائل نہیں۔ اور ایک آیت میں اس کو بہت ہی صاف عنوان سے فرمایا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾[4]
یعنی جو کوئی رسول ﷺ کی اطاعت کرے، اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی۔

اور فرمایا ہے: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾[5]

---

[1] النجم: ۳-۴ [2] النساء: ۱۰۵ [3] آل عمران: ۳۱ [4] النساء: ۸۰ [5] النساء: ٦٤

....

یعنی ہم نے کسی رسول کو نہیں بھیجا مگر اس واسطے کہ اس کی اطاعت کی جائے۔

یوں نہیں فرمایا کہ ما أنزلنا من كتاب إلا ليعمل به. غرض اس قسم کی بے شمار آیتیں ملیں گی جن سے حدیث وسنت کا قابلِ حجّت اور واجب العمل ہونا اور اطاعتِ رسول کا عین اطاعتِ الٰہی ہونا ثابت ہو۔

• اب اس کے متعلق احادیث سنیے:

۱- عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ :إنه قال: من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصا الله. (رواه مسلم والبخاري)

یعنی فرمایا جناب رسول اللہ ﷺ نے کہ جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی۔

یہ حدیث حضور ﷺ کے ان ارشادات کے متعلق ہے جو قرآن کی تصریحات کے علاوہ ہیں، کیوں کہ قرآن کی تصریحات کی موافقت ومخالفت تو بداہتاً اطاعۃ اللہ یا عصیان اللہ ہے، اس کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔

۲-دوسری حدیث: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ما أمرتكم به فخذوه، وما نهيتكم عنه فانتهوا.[1]

یعنی فرمایا جناب رسول اللہ ﷺ نے کہ جس بات کا میں تم کو حکم دوں اس کو کرو اور جس بات سے منع کروں اس سے باز رہو۔

اس میں بھی حدیثِ اول ہی کی تقریر ہے کہ یہ اوامر ونواہی علاوہ تصریحاتِ قرآنی کے ہیں۔

۳- تیسری حدیث جو بہت صریح ہے:

عن المقدام بن معدي كرب الكندي: أن رسول الله ﷺ قال: يوشك

---

[1] ابن ماجه، ج:۱

....

الرجل متكئا على أريكته، يحدث بحديث من حديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله ﷻ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه. ألا! وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله.[1]

مقدام بن معدی کرب رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ فرمایا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ممکن ہے کہ کوئی[2] آدمی اپنی مسند پر اکڑ کر بیٹھا ہوا ہو، اور اس کے سامنے میری کوئی حدیث پڑھی جاوے تو وہ یوں کہنے لگے کہ ہمارے تمہارے درمیان کتاب اللہ (قرآن) موجود ہے، ہم جو چیز اس میں حلال پائیں گے، اس کو حلال سمجھیں گے، اور جو اس میں حرام پائیں گے، اس کو حرام سمجھیں گے۔ آگاہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کو اللہ کے رسول نے حرام کیا، وہ بھی اللہ کی حرام کی ہوئی چیز کی طرح حرام ہے۔

اس سے زیادہ صریح حدیث موضوعِ بحث کے متعلق کون سی ہوسکی ہے؟ منکرینِ حدیث غور کریں۔

• اب وہ حدیثیں بھی سنیے جن میں خاص سنت کا لفظ ہے، گو حدیث کے واجب العمل ثابت کردینے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی، کیوں کہ حدیث وسنت باعتبار حکم کے ایک ہی چیز ہے، لیکن ہم ابنائے زمان کے حیلہ تراشیوں اور بہانہ ڈھونڈنے کی عادت کو دیکھ کر خاص سنت کے لفظ کو بھی پیش کرتے ہیں:

١- عن عرباض بن سارية ﷺ قال صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الفجر، ثم وعظنا موعظة بليغة ذرفت عنها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله، كأنها موعظة مودّع، فأوصنا، فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبدًا حبشيًا، فإنه من

---

[1] رواه ابن ماجه

[2] اس لفظ سے اس خیال کی کہ حدیث واجب العمل چیز نہیں، بنا معلوم ہوگئی کہ وہ متکبر ہے۔

....

یعش بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ.[1]

ترجمہ: روایت ہے حضرت عرباض بن ساریہ سے، کہا انھوں نے کہ ایک دن فجر کی نماز ہم کو جناب رسول اللہ ﷺ نے پڑھائی۔ بعدِ نماز ایک نہایت بلیغ وعظ فرمایا، جس سے آنکھیں بہہ نکلیں اور دل کانپ گئے۔ ایک شخص نے عرض کیا: یارسول اللہ! یہ وعظ آخری معلوم ہوتا ہے، اس لیے ہم کو کچھ وصیّت فرمایئے۔ فرمایا: میں تم کو اللہ تعالیٰ سے ڈرنے کی اور (امیر المؤمنین کی) اطاعت وفرماں برداری کی وصیّت کرتا ہوں، اگرچہ وہ امیر ایک حبشی غلام ہو، کیوں کہ جو کوئی میرے بعد جیے گا، وہ بہت سے اختلاف دیکھے گا، سوتم میری سنت کی اور خلفائے راشدین کی سنت کی پیروی کرنا اور اس کو دانتوں سے پکڑے رہنا۔

یہ حدیث کس قدر صریح ہے احتجاج بالحدیث والسنۃ کے بارے میں! معلوم نہیں ہمارے بھائی اس کے بعد کیا حیلہ نکالیں گے؟ اور سنیے:

۲-عن معاذ بن جبل: أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله لما يرضى به رسول الله.[2]

ترجمہ: روایت ہے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے کہ جب ان کو جناب رسول اللہ ﷺ نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے کوئی مقدمہ آئے گا تو اس کا

---

[1] مسند الدارمي.

[2] مشكوة عن الترمذي وأبي داود والدارمي في باب العمل في القضاء والخوف منه.

فیصلہ کیسے کرو گے؟ عرض کیا: کتاب اللہ کے موافق کروں گا۔ فرمایا: اگر اس کا حکم تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ؟ عرض کیا: حضور ﷺ کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا۔ فرمایا: اگر سنت میں بھی نہ پاؤ؟ عرض کیا: اس صورت میں اپنے اجتہاد سے کروں گا، اور اس میں کسی قسم کی کوتاہی نہ کروں گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس پر حضور ﷺ نے ان کے سینے پر دست مبارک مارا، اور فرمایا: خدا کا شکر ہے جس نے اپنے رسول کے رسول (نائب) کو ایسی بات کی توفیق دی جس کو اس کا رسول پسند کرتا ہے۔ (صلی اللہ علیہ وسلم)

یہ حدیث موضوعِ بحث (احتجاج بالسنة) کے بارے میں کس قدر صریح ہے۔

• اب معترضین کے ان دلائل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جو حدیث وسنت کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں۔ سب سے بڑی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ حضور ﷺ نے خود کتابتِ حدیث سے منع فرمایا۔

۱- ایک حدیث یہ ہے:

لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه.

میری کوئی بات مت لکھو اور جس نے مجھ سے قرآن کے علاوہ کچھ لکھا ہو، اس کو چاہیے کہ مٹا ڈالے۔

اس حکم سے حدیث وسنت کے ناقابلِ حجّت اور ناواجب العمل ہونے کا نتیجہ پیدا کیا جاتا ہے، معلوم نہیں یہ کون سی منطق ہے؟ دعویٰ کو دلیل سے کوئی تعلّق ہونا چاہیے، کسی بات کے قلم بند کیے جانے کی ممانعت اور شے ہے، اور اس کا واجب العمل ہونا اور شے۔ کتابت کی ممانعت سے اس کا نفاذ کہاں سے ساقط ہو جائے گا؟

اگر کسی نوکر کو زبانی حکم دیا جائے، اور کسی مصلحت سے اس کو لکھنے سے ممانعت کر دی جائے تو کیا وہ نوکر اس کا عمل کرنے کا ذمہ دار نہ ہوگا؟ اور ہم تو سب سے پہلے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر حدیث قابلِ عمل چیز نہیں تو جملہ "لا تكتبوا عني" الحدیث اور دیگر احادیث جو

اس دعوے کے ساتھ پیش کی جاتی ہیں ان پر عمل کیوں کیا جاتا ہے؟ کیوں کہ وہ بھی تو حدیث ہی ہیں اور حدیث کو غیر قابلِ عمل کہا جاتا ہے۔ حق یہ ہے کہ حدیث وسنت ضرور واجب العمل ہیں، اور معترضین کا ممانعتِ کتابت سے استدلال عدمِ وجوبِ عمل پر بالکل غلط ہے، اور عوام کو دھوکہ دینا ہے، کیوں کہ دعوی اور ہے اور دلیل اور۔

- علاوہ بریں یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ اگر کتابت سے ممانعت کی بھی گئی ہے تو وہ کن حالات اور کن مصالح کی بنا پر تھی اور وقتی تھی یا دائمی۔

ہم حدیثوں ہی سے کتابت اور روایت کی اجازت ثابت کرتے ہیں، جس سے صاف ثابت ہو جائے گا کہ ممانعت اگر تھی تو وقتی تھی، اور وہ اس مصلحت سے تھی کہ حدیث وقرآن میں خلط ملط نہ ہو جائے۔ جب اس کی طرف سے اطمینان ہو گیا تو اجازت ہو گئی اور صحابہ لکھنے لگے۔ لکھنے کا ثبوت سنیے:

عن عبد الله بن عمرو، قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا فأمسكت عن الكتابة فذكرت ذلك إلى رسول الله ﷺ فأومأ بإصبعه إلى فيه، فقال: اكتب، فوالذي نفسي بيده، ما يخرج منه إلا الحق.[1]

عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ میں جو کچھ حضور ﷺ سے سنتا تھا سب لکھ لیتا تھا، تاکہ محفوظ رہے۔ قریش نے مجھ کو اس سے منع کیا اور کہا: تم حضور ﷺ کی ہر بات لکھتے ہو، حالاں کہ حضور ﷺ انسان ہی تو ہیں، غصہ میں بھی بولتے ہیں اور رضا میں بھی (مطلب یہ ہے کہ غصہ میں جابے جا باتیں بھی منہ سے نکل جاتی ہوں گی، ان کو لکھنا نازیبا ہے) ان کے کہنے سے میں لکھنے سے رُک گیا، پھر میں نے اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا۔ آپ ﷺ نے اپنی انگلی

---

[1] أبو داود ج: ۲، والبخاري ومسلم

....

سے دہن مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ قسم ہے اس کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ اس میں سے نہیں نکلتی، مگر حق بات۔

(مطلب یہ ہے کہ قریش کا یہ خیال غلط ہے کہ میرے منہ سے غصّہ میں جا بے جا بات نکل جاتی ہوگی، میں غصّہ میں کبھی مغلوب نہیں ہوتا، اور کبھی میرے منہ سے بے جا بات نہیں نکلتی، لہٰذا لکھنے میں کچھ حرج نہیں۔)

اور ''مسند دارمی'' میں ہے:

عن عبد الله بن عمرو: أنه أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إني أريد أن أروي من حديثك، فأردت أن أستعين بكتاب بيدي مع قلبي إن رأيت ذلك، فقال رسول الله ﷺ: إن[1] كان حديثي ثم استعن بيدك مع قلبك.

ترجمہ: روایت ہے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے کہ وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور کہا: یا رسول اللہ! میں چاہتا ہوں کہ آپ کی احادیث روایت کروں، اس لیے چاہتا ہوں کہ اپنے قلب کی یادداشت کے ساتھ اپنے ہاتھ کی تحریر سے بھی مدد لوں، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے مناسب خیال فرمائیں۔ فرمایا: اگر میری حدیث ہے (یعنی تم نے اس کو خوب سمجھ لیا ہے اور اس میں کوئی بات مشکوک نہیں رہی) تو اس کو یاد کرلو، پھر اپنے قلب کے ساتھ اپنے ہاتھ سے بھی مدد لے سکتے ہو (یعنی لکھ سکتے ہو)۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ یہ اجازت صرف حضرت عبداللہ کے ساتھ خاص نہ تھی، بلکہ بہت سے صحابہ حدیثیں لکھا کرتے تھے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم اور اجازت سے لکھتے تھے۔ سنیے:

عن أبي قبيل، قال: سمعت عبد الله بن عمرو، قال: بينما نحن حول

---

[1] فسره الشاه ولي الله الدهلوي رحمه الله بأن معناه: إن كان حديثا يقينا من غير شبهة، فاحفظه ثم استعن بيدك.

رسول اللّٰہ ﷺ نکتب إذ سئل رسول اللّٰہ ﷺ: أيُّ المدينتين تفتح أولاً قسطنطينية أم رومية؟ ... الحديث.

ترجمہ: روایت ہے ابو قبیل رضی اللہ عنہ سے کہا انھوں نے: میں نے سنا عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے کہ انھوں نے کہا کہ اس اثنا میں کہ ہم گردا گرد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے (حدیث) لکھ رہے تھے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ دو شہروں یعنی قسطنطنیہ اور رومیہ میں سے کون سا پہلے فتح ہوگا؟

اس سے صاف ثابت ہے کہ صحابہ حدیث لکھا بھی کرتے تھے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لکھا کرتے تھے، اور بعض وقت دوسروں کی درخواست پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی لکھوا دیا کرتے تھے۔ چناں چہ فتح مکہ میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریم حرم کے متعلق خطبہ فرمایا تو ایک یمنی ابوشاہ نامی نے درخواست کی کہ یا رسول اللہ! مجھ کو یہ احکام لکھوا دیے جائیں، تو ان کی درخواست پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اكتبوا لأبي شاه یعنی ابوشاہ کے لیے لکھ دو۔ (مسلم کتاب الحج، باب تحریم مکہ: جلد اول) یہ جو کچھ لکھا گیا قرآن تو تھا نہیں اس کو حدیث کہتے ہیں، لہٰذا کتابتِ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ثابت ہوگئی۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مرضِ وفات کا مشہور واقعہ ''بخاری'' اور ''مسلم'' اور سب کتابوں میں موجود ہے کہ جب وفات شریف قریب ہوئی تو فرمایا کہ ''قلم دوات، یا کاغذ اور دوات لاؤ، میں تمہارے لیے ایک تحریر لکھ دوں، تاکہ تم میرے بعد گمراہ نہ ہو''۔[1] آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس چیز کے لکھنے کے لیے قلم دوات منگائی تھی؟ ظاہر ہے کہ وہ حدیث تھی۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمال کو بہت سے احکام لکھوا کر بھیجے، جن پر حضراتِ خلفائے راشدین کے عہد میں بھی عمل ہوتا رہا۔ یہ احادیث ہی ہوئیں یا کچھ اور؟ اور کہا جا سکتا ہے کہ وہ تحریری ہدایات علمِ حدیث کا پہلا مجموعہ ہیں، اور سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقوقس، شاہِ

---

[1] مسلم جلد: ۲ اور بخاری کے مختلف ابواب میں ہے۔

روم کو اور شاہِ فارس کو فرمانِ رسالت لکھوائے تھے جن کی نقل اس وقت تک موجود ہے، بلکہ بعض مقامات پر اصل بجنسہ محفوظ ہے، اور ان کی نقلیں بذریعہ فوٹو کے لے کر دنیا میں شائع ہوئی ہیں، ان کو حدیث کہا جائے گا یا ان کا کچھ اور نام ہے؟ ان کا ثبوت من وجہٍ قرآن پاک میں موجود ہے۔

﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[1]

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکمِ خداوندی نازل ہوا کہ اہلِ کتاب کو توحید و اسلام کی دعوت دیجیے۔ چناں چہ حضور ﷺ نے تبلیغی خطوط بھیجے۔ آپ ﷺ نے اس کتابتِ تبلیغی کو قرآن مجید کا مدلول سمجھا، یہ حدیث ہوئی یا کچھ اور؟

- اور یہ بھی سمجھنے کی بات ہے کہ اگر بالفرض والتقدیر یہ بھی کہا جاوے کہ حضور ﷺ نے کتابتِ حدیث سے کلیۃً منع فرمایا تھا تب بھی اس دلیل کو دعوے سے کیا علاقہ ہے؟

- دعویٰ تو یہ ہے کہ روایتِ حدیث ناجائز ہے۔ اور حدیث وسنت ناواجب العمل اور ناواجب الطاعۃ ہے۔

- اور دلیل یہ ہے کہ کتابتِ حدیث سے منع فرمایا گیا۔ کتابت اور چیز ہے، اور روایت اور واجب العمل ہونا اور چیز۔

اسی واسطے ہم نے کہا تھا کہ عجیب طوفانِ بے تمیزی ہے کہ یہ بھی نہیں دیکھا جاتا کہ دلیل کیا ہے اور دعویٰ کیا، کسی قانون کے نفاذ اور واجب العمل ہونے کے لیے اس کا تحریری ہونا ضروری نہیں، خصوصاً عہدِ رسالت میں تو تحریر کی ضرورت ہی نہ تھی۔ اِدھر زبان مبارک سے کچھ نکلا اُدھر اس پر عمل شروع ہوگیا، اور پھر یہ عمل تواتر کی شکل میں چلا، اس لیے تحریر کی ضرورت ہی نہ تھی۔ اگر احکامِ شرعی کو بلاتحریر واجب العمل نہ کہا جائے تو کیا عجب ہے کہ کوئی یہ بھی کہہ دے کہ نبی پر بھی صرف القا کافی نہیں، جب تک غیب سے تحریر نہ آوے اس وقت تک نبی بھی اس کی تعمیل اور تبلیغ کا مکلف نہ ہوگا۔ روایتِ حدیث کے متعلق صاف موجود ہے:

[1] آل عمران: ٦٤

....

حدِثوا عني ولا حرج. (مسلم)

یعنی مجھ سے حدیث کی روایت کرو اس میں کچھ حرج نہیں۔

بلکہ حضور ﷺ نے مبلّغِ حدیث کے لیے دعا فرمائی ہے:

عن زيد بن ثابت، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: نضّر الله امرأ سمع منا حديثا، فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه.[1]

زید بن ثابت فرماتے ہیں کہ میں نے سنا جناب رسول اللہ کو کہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کو تر و تازہ اور شاداب رکھے جس نے ہم سے کوئی حدیث سنی اور اس کو محفوظ رکھا، یہاں تک کہ دوسرے کو پہنچا دے، کیوں کہ بسا اوقات علم کا حامل اس کو ایسے شخص تک پہنچاتا ہے جو اس سے زیادہ سمجھ دار ہوتا ہے اور بسا اوقات حامل خود سمجھ دار نہیں ہوتا۔

حضور ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں اخیر میں یہ بھی فرمایا: **فليبلغ الشاهد الغائب.**

یعنی جو لوگ موجود ہیں میری ان ہدایات (احادیث) کو ان لوگوں کو بھی پہنچا دیں جو موجود نہیں ہیں۔

اس ارشاد سے روایتِ حدیث کا جواز بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی بنا پر بعض صحابہ نے بعض ایسی احادیث کو بھی جن کو مدۃ العمر کسی مصلحت سے مخفی رکھا تھا مرتے وقت روایت کر دیا، تاکہ امرِ تبلیغ کی تعمیل ہو جائے۔

نیز اس ارشاد سے حدیث کا حجّت ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ موٹی بات ہے کہ حدیث صرف کانوں تک پہنچا دینا ایک بے کار بات ہے، مقصود عمل کرانا ہے، اور یہ ارشاد حجۃ الوداع میں صادر ہوا تھا جو زمانۂ رسالت کا آخری دور تھا، اور جس میں اتنا بڑا مجمع مسلمانوں کا تھا کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد کبھی نہیں ہوا۔ اس کو کون سا ادنی عقل والا بھی مان سکتا ہے کہ

---

[1] أبو داود ج:۲، باب فضل نشر العلم۔

یہ ارشاد صرف سنانے کے لیے تھا، اسی مجمع میں حضور ﷺ نے تمام اعمال حج کے (مناسک) تعلیم فرمائے۔ کیا وہ تمام تعلیمات صرف سنانے کے لیے تھیں اور موجود مجمع یا آیندہ کے لیے حاجیوں کے واسطے دستور العمل بنانے کے لیے نہ تھیں؟ یہ بہت ہی موٹی بات ہے، ہمارا قلم تو ایسی موٹی باتوں کے لکھنے سے بھی رکتا ہے، مگر کیا کیا جائے کہ ہمارے بھائیوں نے دین کو کیا پس پشت ڈالا کہ عقل بھی ان سے رخصت ہونا چاہتی ہے۔ وہ کون سا قانون ہے جو صرف سنانے کے لیے ہوتا ہے، اور وہ کون سی تعلیم ہے جو دستور العمل بنانے کے لیے نہیں ہوتی؟ اس کو تو کوئی برے سے برے اور باطل سے باطل مذہب والا بھی نہیں مان سکتا۔

دیکھیے! ہر مذہب والا اپنے مذہبی مسائل کے ثبوت کے لیے اپنے پیشواؤں کے مقولے اور ملفوظات پیش کرتا ہے اور ان کو حجّت سمجھتا ہے۔ قرآن شریف کی آیت بھی اس کے متعلّق سن لیجیے:

﴿هُوَ الَّذِىْ بَعَثَ فِى الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾[1] (الآية)

اس کو ہم اوپر بھی لکھ چکے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ وہ ہے جس نے ایسے رسول کو بھیجا جو تعلیم کتاب اور تزکیۂ قلوب وغیرہ کرتے ہیں۔ اسی آیت میں یہ لفظ بھی ہے:

﴿وَّاٰخَرِيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوْا بِهِمْ﴾[2] یعنی اس رسول کو صرف موجودہ زمانے کے لیے نہیں بھیجا، بلکہ ان لوگوں کے لیے بھی بھیجا ہے جو بعد کو آئیں گے۔

اس آیت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو کام رسالت کے متعلّق رسول اللہ ﷺ موجودین (صحابہ) کے واسطے کرتے تھے، یعنی تلاوتِ قرآن، اور تعلیمِ قرآن، اور تعلیمِ حکمت، اور تزکیۂ قلوب یہ سب کام مابعد کے لوگوں کے لیے بھی کریں گے، اور اظہر من الشّمس ہے کہ یہ سب کام حضور ﷺ نے موجودین (صحابہ) کے واسطے بذریعۂ تعلیمِ زبانی اور تعلیمِ عملی کے کیے تھے تو آیندہ زمانوں کے لیے بھی ان دونوں طریقوں سے تعلیم کی ضرورت کیوں نہیں ہے، وہ تعلیم آیندہ آنے والوں کے لیے سوائے روایت کے کس ذریعہ سے ہو سکتی ہے؟ اسی کو حدیث کہتے ہیں۔

---

[1] الجمعة: ۲ [2] الجمعة: ۳

....

غرض اس آیت سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ حدیث صرف موجودین کے سنانے کے لیے نہ تھی، بلکہ آیندہ کے لیے بھی اس کے بقا کی ضرورت ہے، اور اسی سے امرِ رسالت پورا ہو سکتا ہے۔ منکرینِ حدیث غور کریں۔ غالباً انکارِ حدیث از روئے حدیث کے رد کے لیے ہماری اتنی تقریر کافی ہے۔

• اب ہم منکرینِ حدیث کی دوسری دلیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ خلفائے راشدین خصوصاً شیخین حدیثوں کو نا قابلِ حجّت سمجھتے تھے۔ اس کے ثبوت میں چند روایتیں پیش کی جاتی ہیں:

۱-عن أبي بكر، قال: إنكم تحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافا، فلا تحدثوا عن رسول الله ﷺ شيئا، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله إلخ.[1]

یعنی روایت ہے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ تم لوگ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہو جن میں باہم اختلاف کرتے ہو، اور تمہارے بعد کے لوگ اور زیادہ اختلاف کریں گے، لہٰذا تم کوئی حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہ کرو، اور اگر کوئی کچھ پوچھے تو کہہ دو کہ ہمارے تمہارے درمیان کتاب اللہ موجود ہے۔

اس کے متعلق سنیے یہ حدیث **تذکرۃ الحفاظ** کی ہے، سب سے اول تو یہ بات قابلِ غور ہے کہ ایک ایسے مسئلہ (حدیث کے حجّت ہونے نہ ہونے) کے متعلق جس میں سلفاً وخلفاً اختلاف نہیں، ایسی کتاب کو پیش کرنا جو علما کے نزدیک حدیث کی کتاب نہیں کہلاتی کہاں تک درست ہے؟ **تذکرۃ الحفاظ** تاریخ کی کتاب ہے گو اس کو غیر معتبر نہ کہا جائے، لیکن وہ فنِ حدیث کی کتاب نہیں ہے، اختلافی مسئلہ میں اس کا پیش کرنا ایسا ہے جیسے: ہائی کورٹ میں کسی بڑے وکیل کے مقابلے میں قانون کی کوئی عبارت پیش کی جائے، اور کہا جائے کہ یہ عبارت

---

[1] **تذکرۃ الحفاظ** ج:۱ ص:۳۔

....

علمی جنتری میں موجود ہے۔ اس پر پیش کرنے والے کو کس قدر بے وقوف بنایا جائے گا، بلکہ پاگل
کہہ کر نکلوا دیا جائے گا، حالاں کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ علمی جنتری غیر معتبر کتاب ہے، اور اس نے
قانون کی عبارت میں تحریف کی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو گورنمنٹ اس سے مواخذہ کیوں نہ کرتی؟
نہ معلوم منکرینِ حدیث اس تعلیم کے زمانہ میں ایک معمولی دنیاوی مقدمہ میں تو غیر
قانونی کتاب کے حوالہ کو جائز نہیں رکھتے، پھر دین کے ایک اہم مسئلہ میں غیر فنِ حدیث کی
کتاب کے حوالہ کو کیسے جائز رکھتے ہیں۔
خصوصاً اس صورت میں کہ اس کے خلاف احادیثِ صحاح ستہ اور دیگر ان کتابوں میں
موجود ہوں جو فنِ حدیث کی مسلّمہ کتابیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔
خیر اس سے درگزر کر کے ہم کہتے ہیں کہ جن سے یہ روایت نقل کی گئی یعنی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ،
ان ہی کا طرزِ عمل دیکھیے کہ اس کے موافق تھا یا مخالف؟ ''مسند دارمی'' میں ہے:

كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم، نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم، قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة، قضى به، فإن أعياه ذلك، خرج فسأل المسلمين.

ترجمہ: ابوبکر رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل یہ تھا کہ جب کوئی مقدمہ پیش ہوتا تو کتاب اللہ میں غور کرتے۔ اگر اس میں اس کا حکم پاتے تو اس کے موافق فیصلہ کر دیتے، اور اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم نہ ملتا اور حضور ﷺ سے اس کے بارے میں کوئی سنت معلوم ہوتی تو اس کے موافق فیصلہ کرتے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہوتے تو مسلمانوں سے رائے لیتے۔

یہی طرز حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ابنِ قیم نے بھی إعلام الموقعين میں بحوالہ ''قضا ابنِ عبید'' نقل کیا ہے۔ اور خلیفہ ہوتے ہی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے سب سے اول جو خطبہ پڑھا، اس میں یہ فرمایا:

يا أيها الناس، قد وليت أمركم، ولست بخيركم، ولكن نزل القرآن

....

وسن النبي ﷺ السنن، فعلمنا فعلمنا. أيها الناس، إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوّموني.[1]

یعنی اے لوگو! میں تمہارا والی بنا دیا گیا ہوں، مگر میں تم سب سے افضل نہیں ہوں۔ بات یہ ہے کہ قرآن نازل ہو چکا اور حضور ﷺ نے طریقے بتا کر ہم کو سکھا دیا ہے۔ اے لوگو! میں متبع ہوں، موجد (احکام کا) نہیں ہوں۔ پس میں اگر ٹھیک چلوں تو میری مدد کرو اور اگر میں غلطی کروں تو میری اصلاح کرو۔

اب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اس اصول کی عملی مثالیں ملاحظہ ہوں:

حضور ﷺ کی وفات شریف کے بعد ہی جب کہ جسدِ اطہر آنکھوں سے نہاں بھی نہ ہوا تھا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو حدیث ہی کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ صحابہ میں اختلاف ہوا کہ جسدِ اطہر کو کہاں دفن کیا جائے؟ کچھ لوگ کہتے تھے: مسجدِ نبوی ﷺ میں رکھا جائے، اور کچھ لوگ کہتے تھے: دیگر صحابہ کے قریب دفن کیا جائے۔ اس کا فیصلہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہی نے کیا اور فرمایا: میں نے جناب رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جہاں پر نبی کی روح قبض ہوتی ہے وہیں دفن کیا جاتا ہے، چناں چہ اس کو سب صحابہ نے تسلیم کیا اور جائے وفات یعنی حجرۂ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں مزار مقدس قرار پایا، اور جائے وفات کا فرش اٹھا کر وہیں قبر شریف کھودی گئی۔[2]

اس قصہ سے نہ صرف حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا تمسک بالحدیث ثابت ہوتا ہے، بلکہ تمام صحابہ کا بالاتفاق تمسک بالحدیث ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ سب نے اس کو منظور کیا، اور حدیث سننے کے بعد کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا، اور اجماع خود دلیلِ قطعی ہے۔ منکرینِ حدیث ذرا آنکھ کھولیں۔

---

[1] طبقات ابن سعد ج: ۳، ص: ۱۲۹۔ [2] موطأ امام مالک، ص: ۸۰، مطبوعہ دہلی اور ابنِ ماجہ، ذکر وفات شریف، ص: ۱۱۸۔

....

دوسرا واقعہ حضور ﷺ کی وفات شریف کے بعد جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضور ﷺ کی میراث مانگی تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جواب میں حدیث پیش کی اور فرمایا:

إن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث، ما تركنا صدقة"، إنما يأكل آل محمد ﷺ في هذا المال، وإني والله لا أغير شيئاً من صدقة رسول الله، ولأعملن فيها بما عمل به رسول الله ﷺ. [1]

یعنی فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ ہماری میراث تقسیم نہیں ہوتی، ہم جو کچھ چھوڑیں وہ صدقہ ہے، البتہ اس مال میں سے محمد ﷺ کا کنبہ کھا پی سکتا ہے۔ خدا کی قسم ہے! کہ میں حضور ﷺ کے صدقہ میں کوئی تغیر نہ کروں گا اور میں اس میں وہی کروں گا جو حضور ﷺ نے کیا ہے، (یعنی جو فرمایا ہے)۔

یہ واقعہ بھی صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے ہوا اور کسی نے نکیر نہیں کی، نہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے لوٹ کر کچھ کہا۔ اس سے روزِ روشن کی طرح ثابت ہے کہ حدیث تمام صحابہ کے نزدیک حجت تھی۔ منکرینِ حدیث ہٹ دھرمی کو چھوڑ کر غور کریں۔

ایک اور قصّہ سنیے! ایک مرتبہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت اپنے پوتے کی میراث مانگنے آئی۔ فرمایا: قرآن میں تمہارے حصّہ کا ذکر نہیں، اور نہ دادی کے حصّہ کے متعلّق مجھے رسول اللہ ﷺ کا کوئی حکم معلوم ہے، اس وقت مغیرہ بن شعبہ موجود تھے، اور انھوں نے کہا: مجھے معلوم ہے جناب رسول اللہ ﷺ دادی کو چھٹا حصّہ دلواتے تھے۔ فرمایا: کوئی اور شاہد ہے؟ محمد بن مسلمہ نے شہادت دی، ان کی شہادت سن کر آپ نے اس عورت کو چھٹا حصّہ دلوایا۔ [2]

یہ روایت اسی تذکرۃ الحفاظ کی ہے جس کی ایک روایت منکرینِ حدیث نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے پیش کی ہے۔ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ کا فعل اپنے قول کے مخالف تھا؟ یہ بات ایک ادنی مسلمان کے لیے بھی داخلِ عیب ہے، چہ جائے کہ صحابی کے لیے، اور

---

[1] مسلم ج: ۲ ص: ۷۲ والبخاري۔ [2] تذكرة الحفاظ: ج: ۱، ص: ۳۔

. . . .

صحابی بھی ابوبکر جیسے جن کی شان خیر الخلائق بعد الأنبیاء ہے۔ اس صورت میں توجیہ وہی ہے جس کو ذہبی نے اختیار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

فهذا المرسل يدلك أن مراد الصديق ﷺ التثبت في الأخبار والتحري، لا سد باب الرواية، ألا تراه لما نزل به أمر الجدة، ولم يجده في الكتاب، كيف سأل عنه في السنة؟ فلما أخبره الثقة ما اكتفى، حتى استظهره ثقة آخر، ولم يقل: حسبنا كتاب الله، كما تقوله الخوارج۔[1]

یعنی اس مرسل روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ مقصود حضرت صدیق کا حدیثوں کی روایت میں احتیاط اور سوچ سمجھ سے کام کرنا ہے، نہ کہ بابِ روایت کو بالکل بند کرنا۔ کیا تم نے دیکھا نہیں کہ جب آپ کے سامنے دادی کی میراث کا قصہ پیش ہوا اور انھوں نے اس کا حکم کتاب اللہ میں نہ پایا تو اس کے متعلق کس طرح حدیث کو حجت سمجھا؟ اور جب ان کو ایک معتبر آدمی (حضرت مغیرہ بن شعبہ صحابی) نے خبر دی تو اس پر بھی بس نہیں کیا، حتی کہ دوسرے ایک معتبر آدمی (حضرت محمد بن مسلمہ) سے اس کی تصدیق کر لی، اور یہ نہیں کہہ دیا کہ ہم کو کتاب اللہ کافی ہے، جیسے خوارج کہتے ہیں۔

ہمارے بھائیوں نے کیسی کتربیونت کی ہے کہ تذکرۃ الحفاظ میں سے صرف اپنے مطلب کی روایت لے لی اور خود اسی کتاب میں کی دوسری روایت جو اپنے خلاف تھی اور مصنف کی تطبیق کو چھوڑ دیا۔

۲- اب منکرین حدیث کی دوسری روایت سنیے! وہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پانچ سو حدیثوں کا مجموعہ تیار کیا تھا۔ ایک رات میں آپ بہت بے چین رہے، اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پریشان ہوئیں اور سبب پوچھا، صبح کو فرمایا کہ بیٹی! وہ احادیث کا مجموعہ لے آؤ۔ وہ لائیں۔ آپ نے اس کو جلا دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا کہ ایسا کیوں کیا؟ فرمایا: مجھے

[1] تذکرۃ الحفاظ، ج: ۱، ص: ۳۔

....

خوف ہوا کہ میں مر جاؤں اور یہ مجموعہ رہ جائے، ممکن ہے کہ میں نے اس میں ایسے لوگوں سے حدیثیں لی ہوں جن کو میں امین سمجھتا ہوں اور مجھے ان پر وثوق ہے، لیکن وہ حدیثیں واقع میں ایسی نہ ہوں۔[1]

یہاں بھی ہمارے بھائیوں نے خیانتِ علمی سے کام لیا۔ جس **تذکرة الحفاظ** سے اس کو نقل کیا ہے اسی میں آگے لکھا ہے: **لا يصح ذلك.** یعنی یہ روایت صحیح نہیں۔[2]

آفریں باد بریں ہمت مردانۂ تو

ایسے متفقہ مسئلہ کی مخالفت اور اس کی بنا تاریخ کی کتاب پر اور اس میں بھی خیانت! اس روایت کا راوی ابراہیم بن عمر بن عبید اللہ التیمی ہے جو مجہول ہے، اس کا اسماء الرجال میں پتا نہیں۔

۳۔ منکرینِ حدیث کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا:

حسبنا كتاب الله.

یعنی ہم کو کتاب اللہ کافی ہے۔

اور آپ حدیثوں کی اشاعت سے لوگوں کو روکتے تھے۔ چناں چہ قرظہ بن کعب راوی ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہم لوگوں کو عراق بھیجا تو خود ہماری مشایعت کے لیے نکلے، اور ہم سے پوچھا کہ تم کو معلوم ہے کہ میں تمہارے ساتھ کیوں آیا ہوں؟ لوگوں نے عرض کیا: ہماری عزت افزائی کے لیے۔ فرمایا: ہاں! لیکن یہ بھی غرض ہے کہ تم لوگ ایسے مقام پر جاتے ہو جہاں کے باشندوں کی آوازیں قرآن پڑھنے میں شہد کی مکھیوں کی آوازوں کی طرح گونجتی رہتی ہیں۔

تم ان کو احادیث میں مشغول کر کے قرآن سے غافل نہ کر دینا۔ قرآن میں آمیزش نہ کرو، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کم روایت کرو، میں تمہارا شریک ہوں۔ قرظہ جب عراق پہنچے تو لوگوں نے کہا: ہم سے حدیث بیان کرو۔ انھوں نے کہا: ہم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا ہے۔[3]

---

[1] تذكرة الحفاظ ذكر أبي بكر۔ [2] تذكرة الحفاظ، جلد: ۱، ص: ۵۔

[3] تذكرة الحفاظ، جلد: اول، ص: ٦۔

....

- ان روایتوں کی نسبت بھی اولاً ہم کو یہ کہنا ہے کہ یہ روایتیں **تذکرۃ الحفاظ** کی ہیں جو حدیث کی کتاب نہیں۔ اس کو استدلال میں بمقابلۂ صحاح کے پیش کرنا ویسا ہی ہے جیسے علمی جنتری یا کسی بازاری ڈائری کو ہائی کورٹ میں کسی بڑے وکیل کے مقابلے میں پیش کرنا۔

- اور ثانیاً یہ کہ **حسبنا کتاب اللّٰہ** سے یہ مطلب کیسے نکلا کہ حدیث حجت نہیں؟ اس کا یہ مطلب بھی تو ہوسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک حدیث بیان کرے اور وہ کتاب اللہ کے معارض ہو تو کتاب اللہ کو ترجیح دی جائے گی، بمقابلہ کتاب اللہ کے اس حدیث کی حاجت نہیں۔

- اور قصۂ قرظہ بن کعب سے عدمِ حجیتِ حدیث پر استدلال کرنا قابلِ مضحکہ بات ہے۔ اس صورت میں اس لفظ کا کیا مطلب ہوگا کہ ''رسول اللہ ﷺ سے کم روایت کرو''؟ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ حدیث کو مطلقاً حجت نہیں سمجھتے تھے اور روایتِ حدیث کو گناہ جانتے تھے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تھوڑے گناہ کی اجازت ہے۔ یہ کیا جہالت ہے؟ تعجب ہے! جن کے ایسے دماغ اور یہ قابلیتیں ہیں، وہ علما کے مقابلے کے لیے میدان میں آتے ہیں۔

اس روایت سے تو صاف یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب روایتِ حدیث کے بارے میں احتیاط کرنا ہے، نہ کہ مطلقاً بابِ روایت کو مسدود کرنا اور حدیث کو کلیتاً نا قابلِ حجت سمجھنا۔ چناں چہ اس پر ان کا خود کا طرزِ عمل روشنی ڈالتا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور یہ لفظ ''کہ ان کی آوازیں قرآن پڑھنے میں شہد کی مکھیوں کی طرح گونجتی ہیں، تم ان کو حدیث کے مشغلے میں لگا کر قرآن سے غافل نہ کر دینا'' صاف بتا رہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو غنیمت سمجھا کہ عراق کے لوگ باوجود نو مسلم ہونے کے قرآن شریف کے بہت دل دادہ ہیں، اور تعلیمِ قرآن کا ان میں چرچا ہوگیا ہے۔ اگر اس وقت وہ دوسرے مشغلے میں لگ گئے تو اس سے جاتے رہیں گے، تو یہ منع کرنا بعینہٖ ایسا ہوا جیسے ایک قرآن حفظ کرنے والے لڑکے کو کہا جاوے کہ تم اردو، فارسی، عربی، فقہ، حدیث، تفسیر کسی فن کی کتاب کو مت دیکھو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ فنون ممنوع اور بے کار ہیں، اور ان کا حاصل کرنا گناہ ہے،

....

بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس وقت حفظِ قرآن کے ساتھ ان علوم کی طرف توجہ کرنا حفظِ قرآن کے لیے مضر ہے، اور یہ لفظ ''کہ قرآن میں آمیزش نہ کرو'' نیز اسی کی مزید تاکید کرتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس وقت حدیث کے مشغلے میں ان کو ڈالنے سے یہ بھی اندیشہ ہے کہ قرآن وحدیث میں خلط ملط کرنے لگیں۔

غرض یہ کہ اس **تذکرۃ الحفاظ** کی روایت کو مخالفینِ حدیث نے اپنے لیے مفید سمجھا، حالاں کہ وہ ہمارے لیے مفید ہے، اور اس سے دوسری روایتوں کی توجیہ بھی صاف صاف ہو جاتی ہے جن کو مخالفین پیش کرتے ہیں، مثلاً: یہ کہ ابوسلمہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا تم اسی طریقہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بھی حدیثیں بیان کرتے تھے؟ انھوں نے کہا: اگر میں ان کے زمانہ میں اس طرح حدیثیں بیان کرتا تو وہ مجھ کو درّے سے مارتے۔[1]

یا یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن مسعود، وابو درداء، وابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہم کو کثرتِ روایت کے جرم میں قید کر دیا تھا۔[2]

یا یہ کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں بیان کرتے تھے۔ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم باز آؤ، ورنہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھوں گا۔ (ابوداود)

اسی قبیل کی شاید کچھ اور روایتیں بھی مخالفین کے پاس ہوں گی۔ ان سب روایتوں کی توجیہ قرظہ بن کعب کی روایت سے ہو جاتی ہے کہ مراد **احتیاط في الروایة** ہے، نہ کہ **سدّ بـــاب روایة**۔ چناں چہ ابو مسعود انصاری والی روایت میں لفظ ''کثرتِ روایت'' کا ہے نہ مطلق روایت کا۔

اب ہم اس بحث کو طول نہیں دیتے اور **العاقل تکفیه الإشارة والجاهل لا تکفیه الصراحة** کہہ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل بیان کرتے ہیں۔

وہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل بھی یہی رہا کہ کتاب

---

[1] **تذکرۃ الحفاظ**، جلد: ۱، ص: ٦۔ [2] **تذکرۃ الحفاظ**، جلد: ۱، ص: ۷۔

....

اللہ کے بعد سنت کی طرف رجوع کرتے، بلکہ انھوں نے سنت رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سنتِ ابی بکر رضی اللہ عنہ کو بھی شامل کیا، اس وجہ سے کہ ان کو پورا اعتماد تھا کہ یہ بھی سنتِ رسول اللہ ﷺ پر مبنی ہوتی ہے۔

۱- چناں چہ انھوں نے خود اپنے طرزِ عمل کو ان الفاظ سے بیان فرمایا ہے:

إنه مضى لي صاحبان، يعني النبي ﷺ وأبا بكر عملا عملا وسلكا طريقا، فإني إن عملت بغيرهما سلك لي غير طريقهما.[1]

میرے دو ساتھی یعنی نبی ﷺ اور ابوبکر آگے جا چکے، اور ان دونوں حضرات نے ایک طرزِ عمل رکھا اور ایک طریقہ مقرر کیا، میں اگر دونوں کے علاوہ کسی دوسرے طرزِ عمل پر چلوں گا تو وہ طرزِ عمل مجھ کو ان کے طریقہ سے جدا کر دے گا۔ (یعنی وہ بدعت ہوگا)

اس میں انھوں نے اپنے لیے سنتِ رسول اللہ ﷺ اور سنتِ ابی بکر رضی اللہ عنہ دونوں کی پیروی ضروری قرار دی۔

۲- اور حافظ ابن القیم حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقہ کو جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے لکھنے کے بعد تحریر کرتے ہیں:

وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في كتاب الله والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.[2]

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔ یعنی علی الترتیب کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کرتے، اور جب کتاب اللہ اور سنت میں کچھ نہ ملتا تو لوگوں سے پوچھتے کہ ایسا قضیہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے سامنے بھی ہوا اور اس میں انھوں نے کیا فیصلہ کیا؟ اگر ایسا کوئی

---

[1] طبقات ابن سعد جزء: ۳، ق: ۱، ص: ۲۲۷ ۔ [2] إعلام الموقعين، ج: ۱، ص: ۷۹ ۔

. . . .

. . . .

فیصلہ مل جاتا تو اسی کے موافق یہ بھی کرتے، ورنہ علما کو جمع کر کے مشورہ کرتے، جب ان کی رائے کسی بات پر متفق ہو جاتی تو اس کے موافق حکم دیتے۔

لیجیے! حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سنتِ ابی بکر رضی اللہ عنہ بھی قائم کر دی۔ منکرینِ حدیث غور کریں۔

۳- اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ قضاۃ کو عہدۂ قضا پر مقرر کرتے وقت خاص طور سے کتاب اللہ اور اس کے بعد سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق فیصلہ کرنے کی ہدایت فرماتے، چناں چہ جب ''تاریخِ اسلام'' کے مشہور قاضی شریح کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا تو ہدایت کی:

انظر ما يتبين لك في كتاب الله، فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ، وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد فيه رأيك.[1]

یعنی غور کرو اگر حکم تم کو کتاب اللہ میں مل جاوے تو کسی سے اس کے متعلق مت پوچھو، اور جو حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو اس میں سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرو، اور جس حکم کے متعلق تم کو سنت بھی نہ ملے تو اس میں اجتہاد کرو۔

۴- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہی طرزِ عمل رہا، یہاں تک کہ بروقتِ شہادت یہ دعا کی:

اللّٰهمّ إني أشهدك على أمراء الأمصار، فإني إنما بعثتهم ليعلِّموا الناس دينهم وسنة نبيهم، ويعدلوا عليهم، ويقسموا فيهم بينهم، ويرفعوا إلي ما أشكل عليهم من أمرهم.[2]

یعنی اے اللہ! میں آپ کو ملکوں کے حکام پر گواہ بناتا ہوں کہ میں نے ان کو اس واسطے بھیجا تھا کہ وہ لوگوں کو ان کا دین اور ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سکھائیں، اور ان میں انصاف کریں، اور مالِ غنیمت کو ان کے درمیان میں تقسیم کریں، اور انھیں جو الجھن پیش آئے، اس کو میرے سامنے پیش کریں۔

---

[1] إعلام الموقعين، ج:۱، ص:۷۱ ۔ [2] ابن سعد، ج:۳، ق:۱، ص:۲۴۳ ۔

....

اس سے صاف ثابت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی سنت کو حجت سمجھتے تھے، اور تمام ممالک میں اس کی تبلیغ و تعلیم کو اپنا فرضِ منصبی جانتے تھے۔

۵- شیبہ راوی ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب کہ وہ میرے پاس مسجدِ حرام میں بیٹھے تھے، فرمایا کہ میں نے ارادہ کرلیا ہے کہ تمام سونا چاندی مسلمانوں میں تقسیم کر دوں گا، اور اس گھر (کعبہ) میں کچھ نہ رکھوں گا۔ میں نے کہا: تم کو اس کا کیا حق ہے؟ انھوں نے کہا: کیوں؟ میں نے کہا: اس واسطے کہ آپ کے دونوں پیش رؤں (حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ) نے ایسا نہیں کیا۔ کہا: میں ان ہی دونوں حضرات کی اقتدا کرتا ہوں۔[1]

۶- ابنِ مسیّب راوی ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انگلیوں کے قطع کی دیت میں ایک بار کوئی فیصلہ کیا۔ اس کے بعد اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کا حوالہ دیا گیا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابنِ حزم کو لکھا تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا پہلا فیصلہ فوراً منسوخ کر دیا۔[2]

۷- اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ایک مجنونہ زانیہ عورت کو سنگسار کرنا چاہا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کہا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ تین شخص مرفوع القلم ہیں: ۱۔ سونے والا جب تک بیدار نہ ہو جائے۔ ۲۔ بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے۔ ۳۔ مجنون جب تک ہوش میں نہ آ جائے۔

یہ حدیث سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو چھوڑ دیا۔[3]

۸- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حجرِ اسود کو بوسہ دیا، پھر فرمایا:

میں جانتا ہوں کہ تو کسی کو کوئی فائدہ یا نقصان نہیں پہنچا سکتا، لیکن چوں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھ کو بوسہ دیا ہے، لہٰذا میں بھی دیتا ہوں۔[4]

منکرینِ حدیث غور کریں کہ جو شخص اتباعِ سنت پر اس قدر حریص ہو کہ باوجود طبیعت

---

[1] بخاري، باب الاقتداء بالسنن، ج: ۲، ص: ۱۰۸. [2] سیرتِ ابنِ الخطاب، ابنِ جوزی، ص: ۱۲۵. [3] مسند احمد بن حنبل، ج: ۱، ص: ۱۴۰. [4] مسلم و بخاري كتاب المناسك.

....

کے خلاف ہونے کے محض اتباعِ سنت کے لیے حجرِ اسود کو بوسہ دے، وہ حجیتِ حدیث کا منکر کیسے ہوگا؟ ذرا تو ہوش سے کام لینا چاہیے۔

• غور کرنے کی بات ہے کہ حج کے مناسک تعداد میں اس قدر ہیں کہ حج کرنے والے سب کام چھوڑ کر ان کے پیچھے پڑتے ہیں۔ کھانے پینے کا ہوش بھی ڈھنگ سے نہیں رہتا، تب وہ پوری ہوتی ہیں۔ ان میں سے قرآن میں بہت تھوڑی مذکور ہیں، سب احادیث ہی سے ثابت ہیں، اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے لے کر آج تک جاری ہیں۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام صحابہ اور سلف وخلف سب حجیتِ حدیث کے قائل تھے؟

ابن عمر وغیرہ بعض حریص علی الطاعۃ صحابہ رضی اللہ عنہم کی یہ حالت تھی کہ حج کے موقعہ پر جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پیدل چلے تھے، وہاں پیدل چلتے، جہاں سوار ہوئے، وہیں سوار ہوتے، جہاں لیٹے، وہاں لیٹتے۔ یہ سب حجیتِ حدیث کے قائل ہونے کی دلیل ہے یا کچھ اور؟

اکثر ایسا ہوتا تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب کوئی صورت پیش آتی تو مجمعِ عام میں کھڑے ہو کر پوچھتے کہ اس صورت کے متعلق کسی کو کوئی حدیث معلوم ہے؟ تکبیرِ جنازہ، غسلِ میت، جزیۂ مجوس اور اس قسم کے صدہا مسائل کے متعلق آپ نے صحابہ سے پوچھ کر احادیث کا پتا لگایا، جن کی تفصیل کتبِ حدیث میں مذکور ہے۔ البتہ بلا پوری تحقیق کے کسی روایت کو قبول کرنے میں جلدی نہ کرتے تھے۔ یہ ہے بنا ان روایتوں کی جن کو منکرینِ حدیث پیش کرتے ہیں، ورنہ کوئی صاحب بتائیں کہ شیخین جیسے اکابر کے قول وفعل میں اس قدر تخالف کیوں ہے؟ جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور جن کی شان ہے:

لو كنت متخذًا خليلًا من الناس، لأتخذت أبا بكر خليلًا.

اور لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر.

غرض حضرات شیخین کی نسبت یہ کہنا کہ وہ حدیث کو نا قابلِ حجت سمجھتے تھے محض جہالت اور تلبیس اور افترا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ خود صحابہ اور ائمہ نے بعض حدیثوں کی نسبت بری

....

رائے ظاہر کی، محض عوام کو دھوکہ دینا ہے۔ صحابہ اور تمام ائمہ عاشقِ رسول تھے، جن کے عشق کے قصّے تمام دنیا کی زبانوں پر ہیں۔ ایک مرتبہ حضور ﷺ خچر پر سوار ایک مقام پر کھڑے تھے۔ خچر نے پیشاب کیا، عبداللہ بن ابی منافق بھی قریب کھڑا تھا، پیشاب کی بدبو سے ناک چڑھانے لگا تو ایک صحابی بے ساختہ کہتے ہیں کہ تیرے مشک سے اس کی بو اچھی ہے۔ ائمہ کے بعض قصّے ہم لکھ آئے ہیں، مثلاً: امام مالک صاحب رحمہ اللہ کا قصّہ احترامِ حدیث کے متعلّق کہ غسل کر کے کپڑے بدل کر ایک حدیث سناتے تھے۔ اثنائے روایتِ حدیث میں بچھو نے کئی جگہ کاٹا، مگر لہجہ تک نہیں بدلا۔ امام بخاری صاحب رحمہ اللہ نے ایک ایک حدیث کو غسل کر کے لکھا ہے۔

ان حضرات کی نسبت کہنا کہ حدیث کی نسبت بری رائے ظاہر کی کس قدر دریدہ دہنی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اول تو اس کی کوئی اصلیت نہیں اور اگر کسی سے کوئی لفظ سخت منقول ہو تو کسی موضوع حدیث کی نسبت ہوگا، جس میں سے ہمارے مہربانوں نے تراش خراش کی عادت کے بموجب ''موضوع'' کا لفظ اڑا دیا اور حدیث کا رہنے دیا۔

یہ قاعدہ ہے کہ عاشق کو جس درجہ میں محبوب کی ہر بات اچھی معلوم ہوتی ہے محبوب کے خلاف بات اسی درجہ میں بری لگتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین کسی راوی کے متعلّق کچھ شبہ پاتے تو دجّال ، مُدلّس، کذّاب، مفتري وغیرہ سخت الفاظ استعمال کرنے لگتے تھے۔ اسی عادت کے موافق کسی موضوع حدیث کی نسبت کسی امام نے کوئی سخت لفظ کہہ دیا ہو تو عجب نہیں جس کو ہمارے مخاطبین لے کر ہلدی کی گرہ سے پنساری بن بیٹھے۔

• اور اہلِ تشکیک کی طرف سے کہا گیا ہے کہ حدیث کی تدوین حضور ﷺ کے کئی صدی کے بعد ہوئی۔ یہ صریح کذب ہے، جس کو سفید جھوٹ کہنا چاہیے۔ علما نے اس کے متعلق مستقل باب باندھے ہیں، جو ہمارے برادران کی نظر سے بھی ضرور گزرے ہوں گے، لیکن افسوس ہے کہ چاند پر خاک ڈالی گئی ہے، اور بے دھڑک جھوٹ بولا گیا ہے۔

حدیث کی کتابت تو حضور ﷺ کی عہدِ مبارک ہی میں شروع ہوگئی تھی، لیکن بمصلحت

حفاظتِ قرآن کے عام طور سے لکھنے کو روک دیا گیا تھا۔ کتابتِ حدیث کا ثبوت ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں کہ ابوشاہ یمنی کے واسطے خود حضور ﷺ نے حدیثیں لکھوائی تھیں۔ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کی اجازت سے حدیثیں لکھتے تھے۔ اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے تصریحاً حضور ﷺ سے لکھنے کی اجازت لے لی تھی۔ حضور ﷺ کے الفاظ یہ ہیں:

اکتبوا ذلك ولا حرج.

"اکتبوا" صیغۂ جمع ہے، جس سے نہ صرف رافع بن خدیج کے لیے اجازت نکلتی ہے، بلکہ جملہ لکھنے والوں کے لیے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اس بحث کو اوپر کسی قدر بسط کے ساتھ لکھ آئے ہیں۔ یہاں ہم کو اس کا جھوٹ ہونا ثابت کرنا ہے کہ تدوینِ حدیث کئی صدیوں کے بعد ہوئی۔

مقدمہ[1] "فتح الباری" میں ہے:

أول من جمع ذلك الربيع بن صبيح وسعيد بن عروبة، فكانوا يصنفون كل باب على حدة، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة في منتصف القرن الثاني، فدونوا الأحكام، فصنف الإمام مالك "الموطأ".

ترجمہ: سب سے پہلے جس نے حدیثوں کو جمع کیا (تدوین حدیث کی کی) ربیع بن صبیح اور سعید بن عروبہ ہیں۔ یہ حضرات ہر باب کو علیحدہ علیحدہ لکھتے تھے، یہاں تک کہ طبقۂ ثالثہ یعنی تبع تابعین کے جلیل القدر علما نصف قرن ثانی کے قریب کھڑے ہوئے، اور انھوں نے حدیث کی تدوین کے ساتھ احکام کی تدوین بھی کی (یعنی ابوابِ فقہ کے موافق ترتیبِ احادیث کی) چناں چہ امام مالک رحمہ اللہ نے کتاب "موطاً" تصنیف کی۔

آگے فرماتے ہیں:

وصنف ابن جريج بمكة، والأوزاعي بالشام، والثوري بكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط، ومعمر باليمن، وابن المبارك

---

[1] **كل ذلك منقول عن أوجز المسالك شرح موطأ إمام مالك، ج:١ ۔**

....

بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالرّي، وكان هؤلاء في عصر واحد.

اور ابنِ جریج، اور اوزاعی، اور ثوری، اور حماد بن سلمہ، اور ہشیم، اور معمر، اور ابن مبارک، اور جریر بن عبدالحمید نے علی الترتیب مکہ، اور شام، اور کوفہ، اور بصرہ، اور واسط، اور یمن، اور خراسان، اور رَی میں اسی قسم کی حدیث کی تصنیفیں کیں، اور یہ سب حضرات ایک ہی زمانہ میں تھے۔

امام مالک صاحب کی ولادت ۹۳ھ میں اور وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی، اور مسندِ ارشاد اور درس پر سترہ سال کی عمر میں بیٹھے یعنی ۱۱۰ھ میں۔ اور حضرت امام نے اپنے ہاتھ سے ایک لاکھ حدیثیں لکھیں اور بعدِ وفات ان کے گھر میں سے متعدد صندوق حدیث کی تحریروں کے نکلے۔

ظاہر ہے کہ یہ سب حدیثیں اور ''موطأ'' اور جملہ تصانیف حضرت امام مالک کی مابین ۱۱۰ھ اور ۱۷۹ھ کے ہوئیں۔ اور اسی زمانہ میں ابنِ جریج اور اوزاعی اور دیگر ائمہ مذکورین کی تصانیف بھی ہوئیں۔ پھر یہ کہنا کہ علمِ حدیث کی تدوین صدیوں کے بعد ہوئی جھوٹ نہیں تو کیا ہے؟ یا ہمارے بھائی ایک صدی کو ''صدیوں'' کہا کرتے ہیں؟

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی بھی ایک کتاب مستقل ''کتاب الآثار'' فنِ حدیث میں موجود ہے، جس میں ان سے امام محمد صاحب نے حدیثوں کو روایت کیا ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ولادت ۸۰ھ میں اور وفات ۱۵۰ھ میں ہے، جملہ تصانیف امام ممدوح کی مابین ۸۰ھ و ۱۵۰ھ کے ہوئیں۔ اس پر بھی اطلاق ''صدیوں'' کا نہیں ہوسکتا۔

• اور کہا گیا کہ بعض حدیثیں ایسے صحابہ سے مروی ہیں جن کو قرآن نے مردود الشہادت قرار دیا ہے۔ یہاں سے منکرینِ حدیث کی جہالت ثابت ہوتی ہے۔

اول تو یہ کہ ایسے صحابہ تعداد میں کتنے ہیں؟ وہ صرف تین حضرات ہیں جو بھولے پن کی وجہ سے قصۂ افک حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے متعلق منافقین کی ہاں میں ہاں ملا بیٹھے تھے، لیکن ان حضرات نے پھر توبہ کی اور ان کے متعلق گو قانونی حکم یہی ہے کہ ان کی شہادت تمام عمر قبول نہ کی جاوے، لیکن ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ ''عدمِ قبولِ شہادت اور عدمِ قبولِ روایت ایک ہی چیز

....

ہیں یاد و“؟ کیا یہ نہیں سنا کہ باپ کی شہادت بیٹے کے واسطے اور بالعکس، اور غلام کی شہادت مولی کے لیے، اور اسی طرح کی چند شہادتیں نا مقبول ہیں؟ تو کیا اس سے ان کی جملہ روایتیں بھی مردود ہو جائیں گی؟ تو اس بنا پر تو ہر شخص مردود الروایۃ ہے، کیوں کہ وہ کسی کا بیٹا اور کسی کا باپ ضرور ہے، اور اس کے بارے میں مردود الشہادۃ ہے۔ یہ پہیلی ہماری سمجھ سے باہر ہے۔

ہمارے بھائیوں نے شرعی کتابیں نہیں پڑھیں تو انگریزی قانون کا مطالعہ تو کیا ہوگا، ان کو معلوم ہوگا کہ جس واقعہ میں ایک مجسٹریٹ خود ماخوذ ہو اس مقدمہ کا فیصلہ وہ نہیں کر سکتا، بلکہ یہ فیصلہ کوئی دوسرا مجسٹریٹ کرے گا، تو اس قانون کی رو سے اس مقدمے کے بارے میں پہلا مجسٹریٹ مردود الحکم ہے، تو کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ مجسٹریٹ مطلقاً مردود الحکم ہے اور کسی مقدمے میں بھی حکم نہیں کر سکتا؟ یہ کون سی منطق ہے؟ اسی طرح شہادت کے نا مقبول ہونے کو روایت کا نا مقبول ہونا لازم نہیں۔

پھر یہ کہ اگر کسی ۔بے وقوف کی خاطر سے اس کا ملزوم مان بھی لیا جائے تو یہ کس اصول پر مبنی ہے کہ ایک دو افراد کا کوئی حکم لاکھوں افراد پر جاری کر دیا جائے؟ وہ صحابہ جن کو نا مقبول الشہادۃ کہا گیا ہے تین سے زیادہ نہیں ہیں، اور وہ متعین ہیں، اور ان کے نام معلوم ہیں۔ بطورِ فرضِ محال اس لزوم کو مانتے ہوئے بھی غایت ما فی الباب صرف ان ہی تین کی روایت غیر مقبول کہی جا سکتی ہے، نہ کہ سب کی۔

ایک ضلع کے یا ایک صوبے کے مقدمات عدالت میں پیش ہوتے ہیں، بعض اوقات کسی گواہ کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو کیا یہ بھی کوئی قانون ہے کہ اس ضلع کے یا اس صوبے کے تمام آدمیوں کو جھوٹا کہہ دیا جائے؟ قانون تو یہ ہے کہ اگر ایک گھر میں بھی دس آدمی رہتے ہیں، اور ان میں سے نو اشخاص کا جھوٹ بھی ثابت ہو گیا تو دسویں کو جھوٹا نہیں کہا جا سکتا۔ اگر کوئی شخص اس کو جھوٹا کہے گا تو اس پر توہین اور ازالۂ حیثیتِ عرفی کا مقدمہ چل جائے گا۔

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ قانون والوں کے دماغ صحابہ کی نسبت ایسے کیوں خراب ہوئے ہیں

....

کہ ایک دو افراد کی شہادت نا مقبول ہونے سے لاکھوں صحابہ کی شہادت بلکہ روایت کو نا مقبول کہہ دیا:

بریں عقل و دانش بباید گریست

• اور اہلِ تشکیک کی طرف سے کہا گیا ہے کہ حدیثوں میں بہت سی موضوع حدیثیں بھی ہیں، لہٰذا جملہ احادیث قابلِ اعتبار نہ رہیں۔ اس کا بھی وہی جواب ہے کہ بعض کا حکم کل کی طرف کیسے متعدی ہو گیا؟

اس کی نظیر وہی ہے کہ ایک دو افراد کے جھوٹے ہونے سے تمام ملک یا ایک ضلع یا ایک شہر یا ایک گھر کے آدمیوں پر جھوٹے ہونے کا حکم نہیں ہو سکتا۔ علما نے فنِ حدیث کو انتہائی کمال تک پہنچا دیا ہے۔ موضوعات کو الگ، ضعیف حدیثوں کو الگ، متواتر کو الگ، خبرِ آحاد کو الگ، حسن کو الگ، غریب کو الگ، موقوف کو الگ، مرفوع کو الگ، مرسل کو الگ، مسند کو الگ، منقطع کو الگ کر کے رکھ دیا ہے۔ پھر جب کہ ہر قسم کی حدیثیں الگ الگ ہیں تو موضوعات کا حکم غیر موضوعات پر کیسے جاری ہوگا؟

لطف یہ ہے کہ تاریخ کا اعتبار کیا جاتا ہے جس میں صحیح اور غیر صحیح کا کوئی معیار ہی نہیں۔ روایت میں سند نہیں، مؤرخین میں تقوی و دیانت نہیں۔ خود ماہرینِ فنِ تاریخ کے اقوال سے ثابت ہے کہ تاریخ میں صرف روایت نہیں ہوتی، بلکہ مؤرخ کی رائے بھی شامل ہوتی ہے۔ تاریخ کو حدیث سے کیا نسبت؟

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

حیف ہے! کہ جس میں صحیح و سقیم کا کوئی معیار نہ ہو اس کا اعتبار کیا جائے، اور جس میں صحیح و سقیم و قوی و ضعیف سب جدا جدا ہوں، اس کے صحیح کو بھی سقیم کے تابع کر کے چھوڑ دیا جائے۔

الغرض ہم نے اس بحث میں منکرینِ حدیث کے استدلالات پر کافی روشنی ڈال دی، اور بتا دیا کہ کتابتِ حدیث سے قرنِ اول میں اور خلفا کے زمانہ میں منع کیا جانا کیا حقیقت رکھتا

....

ہے، اور اس کے متعلق ہمارے بھائیوں نے کیا کیا غلطیاں اور علمی خیانتیں اور تحریفیں کی ہیں، اور یہ کہ بعض احادیث پر صحابہ سے یا ائمۂ حدیث سے انکار سن کر یا بعض موضوعات کو دیکھ کر کل احادیث کو غیر معتبر کہہ دینا کہاں تک درست ہے؟ اور یہ غلط ہے کہ احادیث زمانۂ رسالت سے صدیوں کے بعد لکھی گئیں۔

• اب ایک ذرا سا شبہ اور باقی ہے، وہ یہ کہ احادیث کے مضامین میں بعض اوقات اختلاف ہوتا ہے تو مختلف احادیث میں سے کس پر عمل کیا جائے؟ لہٰذا سہولت اس میں ہے کہ **إذا تعارضا تساقطا**، یعنی دو متعارض چیزوں میں سے ایک کو بھی نہ ماننا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اختلاف تاریخ میں بھی ہے، پھر تاریخ کو بھی چھوڑ دینا چاہیے، لیکن تاریخ کو نہیں چھوڑا جاتا، کیوں کہ تمدنی اور ملکی اور معاشرتی اور ہر قسم کے تجربے تاریخ ہی سے حاصل ہوتے ہیں، جن پر دنیاوی مضرتوں سے بچنا اور منفعتوں کو حاصل کرنا موقوف ہے۔ اسی طرح دین کو اختلاف کی وجہ سے چھوڑ دینا کیسے درست ہوگا جب کہ تمام اخروی مضرتوں سے بچنا اور منافع کو حاصل کرنا دین پر موقوف ہے، اور دین حدیث پر موقوف ہے، جیسا کہ ہم نقلاً وعقلاً پہلے ثابت کر آئے ہیں۔

جس طرح باوجود اختلاف کے تاریخ سے کام لیا جاتا ہے اسی طرح باوجود اختلاف کے حدیث سے بھی کام نکال سکتے ہیں، چناں چہ علمانے بھی کہا ہے اور وہ اصول وقواعد مرتب کیے ہیں جو سراسر عقل وانصاف کے مطابق ہیں، تمام علمِ اصولِ حدیث اور علمِ اصولِ فقہ اسی سے بھرا ہوا ہے۔ علمِ اصولِ حدیث میں حدیث کے اقسام کا بھی علم ہے، جس سے حدیث کے مراتب معلوم ہوتے ہیں، تا کہ اختلاف کے وقت، قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جا سکے، اور اصولِ فقہ میں حدیث سے مسائل کے استنباط کے قواعد ہیں، تا کہ درجہ احکام کا محفوظ رہے۔ مثلاً حدیثِ متواتر[1]

---

[1] حدیثِ متواتر وہ ہے جس کو ہر زمانے میں بکثرت روایت کیا گیا ہو، اور خبرِ آحاد وہ ہے جس کو چند افراد نے روایت کیا ہو۔

....

سے فرضیت ثابت ہوتی ہے، اور خبرِ آحاد سے وجوب ثابت ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ جن کی تفصیل کتابوں میں ہے۔

اور ہم کہتے ہیں کہ اختلاف تو ہر چیز میں ہے۔ دیکھیے! اسبابِ معیشت جن کی ہم کو ہر وقت ضرورت ہے ان میں کس قدر اختلاف ہے۔ پانی کوئی اچھا ہے کوئی برا، کوئی اعلیٰ درجہ کا ہے، کوئی ادنیٰ درجہ کا، ہوا کہیں کی اچھی ہے کہیں کی بری، اناج کہیں کا اچھا ہے کہیں کا برا، تو کیا **إذا تعارضا تساقطا** پر نظر کر کے اسبابِ معیشت کو بالکل ترک کر دینا چاہیے؟

بعض چیزوں میں ایسا اختلاف ہے کہ اس کو رفع کیا ہی نہیں جا سکتا، مثلاً: بیماری میں علاج کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کے لیے مختلف قسم کی طبیں موجود ہیں: یونانی، ڈاکٹری، ہومیو پیتھک، ویدک وغیرہ، لیکن ان میں باہم اختلاف اس قدر ہے کہ اس کو دیکھتے ہوئے کوئی علاج ہی اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ ایک طب کہتی ہے کہ علاج بالضد ہونا چاہیے، ظاہر ہے کہ آگ سے جل جائے تو پانی ڈالنا چاہیے، کیوں کہ پانی آگ کو بجھاتا ہے۔ دوسری طب کہتی ہے کہ علاج بالمثل ہونا چاہیے، آگ سے جلے تو آگ ہی سے سینکتے ہیں، یا چونا لگاتے ہیں تو نفع ہوتا ہے اور چونا گرم ہے۔ ایک طب کہتی ہے کہ سمیات کے پاس نہ جانا چاہیے، کیوں کہ وہ جوہرِ اعضا اور روح کو خراب کرنے والے ہیں، دوسری طب کہتی ہے کہ جملہ امراض کا علاج سمیات ہی سے کرنا چاہیے، ان ہی سے امراض دفع ہوتے ہیں، اور ان ہی سے طاقت آتی ہے۔ گویا فسادِ اعضا اور ارواح کا دفعیہ ان ہی سے ہوتا ہے۔ ایک طب دفعِ اسہال کے لیے افیون کو مفید بتاتی ہے، دوسری طب افیون کو دفعِ قبض کے لیے تجویز کرتی ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اس صورت میں کیا کرنا چاہیے؟ ان تحقیقات میں ایسا تعارض ہے کہ حدیث میں کہیں بھی ایسا تعارض نہیں۔ پس اگر **إذا تعارضا تساقطا** پر عمل کیا جائے تو کسی مرض کا بھی علاج نہ کرنا چاہیے۔ مگر دنیا میں کوئی بھی ایسا نہیں کہ بیماری میں علاج نہ کرے، یا اسبابِ معیشت کو بوجہ اختلاف اختیار نہ کرے۔ پھر دین ہی کو ایسا سستا کیوں سمجھ لیا گیا ہے کہ

....

ذرا سا بہانہ ملا اور اس کو چھوڑ دیا؟ عدالت میں مقدمات دائر ہوتے ہیں، ایک فریق دعوے کا اثبات کرتا ہے دوسرا نفی، مگر فیصلہ کی صورت کسی عاقل نے یہ تجویز نہیں کی کہ **إذا تعارضا تساقطا** کہہ کر کسی فریق کو بھی ڈگری نہ دی جاوے۔ اگر ایسا ہوتا تو عدالت کا ہی قائم کرنا فضول تھا۔

غرض اختلاف سے کوئی چیز خالی نہیں، لیکن اختلاف کے وقت **إذا تعارض تساقطا** پر عمل کرنا صحیح طریقہ نہیں، بلکہ حتی الامکان اختلاف کو رفع کرنا چاہیے، اور اگر کسی طرح رفع نہ ہو سکے تو احوط پر عمل کرنا چاہیے، یعنی وہ طریقہ اختیار کرنا چاہیے جس میں احتیاط کا پہلو ہو۔

یہی علما نے حدیث کے بارے میں کیا ہے کہ اول تو اختلاف کو رفع کیا ہے اور تطبیق دی ہے، یا قوی کو ضعیف پر ترجیح دی ہے، اور جب کوئی صورت تطبیق اور ترجیح کی نہ ہو سکی تو احوط پر عمل کیا۔ یہی معنی ہیں اس قول کے کہ مُحرم کو مُبیح پر ترجیح ہے۔

علمائے اسلام کا یہ طریقہ کس قدر عقلِ سلیم کے موافق ہے، غرض اختلاف کی وجہ سے اگر حدیث کو چھوڑا جائے تو فنِ تاریخ کو، اور علاج معالجہ کو، بلکہ تمام اسبابِ معیشت کو بھی چھوڑ دینا چاہیے۔ اور ان کو اگر نہیں چھوڑا جاتا ہے، تو حدیث کو کیوں چھوڑا جائے؟ جب کہ اخروی تمام نتائج اسی پر موقوف ہیں۔

• حدیث کے متعلّق تمام شبہات کا حل کر دیا گیا، اس کا نتیجہ حضرت مصنّف بیان فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کی سندوں اور الفاظ اور راویوں کے حالات کو نظرِ غور سے دیکھا جائے تو دل کو پورا یقین ہو جاتا ہے کہ جنابِ رسالت مآب ﷺ کے اقوال و افعال بلا شک وشبہ محفوظ ہو گئے ہیں، اور یہی غرض ہے رسالت سے، تاکہ حضور ﷺ کے اقوال و افعال کی تقلید کی جائے۔

بیان اس کا یہ ہے کہ

کسی خبر پر یقین کرنے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے:

ایک: یہ کہ ہم تک وہ خبر کیسے پہنچی؟ جن لوگوں نے ہم تک پہنچائی ان کا سلسلہ برابر ملتا چلا

....

آیا ہے یا درمیان میں منقطع ہوگیا ہے؟ اس سلسلے کو ''سند'' کہتے ہیں۔ (اسانید سند کی جمع ہے۔)

دوسرے: یہ کہ اصل خبر جو ہم کو سند سے پہنچی ہے عقلِ سلیم کے نزدیک ایسی ہے کہ جس کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کی طرف قابلِ نسبت کرنے کی ہے یا نہیں؟ اس اصل خبر کو ''متن'' کہتے ہیں۔ (متون جمع متن کی ہے۔)

تیسرے: یہ کہ سند کے اشخاص کیسے ہیں؟ قابلِ اعتبار ہیں یا نہیں؟ ان اشخاص کو ''رجال'' کہتے ہیں۔ (جس فن میں ان کے حالات سے بحث کی جاتی ہے اس کو فنِ اسماء الرجال کہتے ہیں۔)

حدیث میں جب یہ تینوں باتیں تلاش کی جاتی ہیں تو ایسی صحیح صورت میں ملتی ہیں کہ دوسری کسی تاریخ کی کتاب میں نہیں مل سکتیں۔ اس کو ہم بہت شرح وبسط کے ساتھ بیان کر آئے ہیں، اس واسطے اعادہ نہیں کرتے اور صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں جس سے حضرت مصنّف مدظلہ کی تحریر کی توضیح ہو جائے گی۔

وہ یہ ہے کہ فرض کیا جائے کہ ہم کو یہ خبر ملی کہ فلاں تاریخ میں پارلیمنٹ نے لندن سے ایک قانون جاری کیا ہے، تو دیکھا جائے گا کہ جس ذریعہ سے یہ خبر آئی ہے وہ ذریعہ پارلیمنٹ تک متصل ہے یا نہیں؟ مثلاً: ایک اخبار میں یہ خبر شائع ہوئی، اور اس نے دوسرے اخبار سے نقل کیا، اور اس نے تیسرے سے، اور اس نے سرکاری گزٹ سے نقل کیا جو پارلیمنٹ سے شائع ہوتا ہے تو اس کی سند صحیح ہے، اور یہ خبر ضرور قابلِ اعتبار ہوگی۔

اور یہ بھی دیکھا جائے گا کہ جو مضمون پارلیمنٹ کی طرف منسوب کر کے نقل کیا گیا ہے وہ اس قابل ہے کہ پارلیمنٹ کی طرف منسوب کیا جا سکے یا نہیں؟ مثلاً: اس کے الفاظ ومعانی ایسے ہیں جیسے قانونِ شاہی کے ہوتے ہیں تو عقل اس کو تسلیم کرے گی کہ پارلیمنٹ کا شائع کردہ ہے، اور اگر ایسے نہیں ہیں مثلاً ہزلیات ہیں، یا گالیاں، اور بے ہودہ باتیں ہیں تو صاف ثابت ہو جائے گا کہ ان کی نسبت پارلیمنٹ کی طرف غلط ہے، اور کسی پاگل یا مسخرے کی

....

اختراع ہے، یا اپریل فول کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی دیکھا جائے گا کہ جن اخباروں نے ایک نے دوسرے سے نقل کیا ہے وہ سب قابلِ اعتبار ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو اس خبر کو صحیح سمجھا جائے گا۔ جب یہ سب باتیں جمع ہو جائیں گی تو کچھ شبہ نہ رہے گا کہ وہ مضمون پارلیمنٹ کا شائع کردہ ہے۔

جب ہم اس معیار سے احادیث کو جانچتے ہیں تو تمام دنیا کی خبروں اور تاریخوں سے صحیح تر اور زیادہ قابلِ اعتبار ثابت ہوتی ہیں۔ جس زمانے میں احادیث جمع کی گئیں، اس زمانہ سے زمانۂ رسالت تک سندیں متّصل موجود ہیں، اور حضرات روایت کنندگان کی ایک ایک کی سوانح عمری ہمارے سامنے ہے، ان کے حالات ایسے پاکیزہ ہیں کہ فی زمانہ کسی ایک کی نظیر بھی ملنا مشکل ہے، اور ہر متنِ حدیث بول اٹھتا ہے کہ ضرور یہ فرمانِ رسالت ہے، حتیٰ کہ بعض ماہرینِ فنِ حدیث صرف الفاظِ حدیث کو سن کر پہچان لیتے تھے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور یہ موضوع ہے، پھر جب تنقید کی جاتی تو ان کا خیال صحیح ثابت ہوتا تھا۔

غرض محقّق اور منصف مزاج کے لیے اس بات میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ علمِ حدیث کے ذریعہ سے حضور ﷺ کے اقوال وافعال بلا تغیّر وتبدل محفوظ ہو گئے ہیں، حتیٰ کہ بعض متعصب عیسائیوں کا یہ قول ہے کہ کوئی امت اپنے نبی کے اقوال وافعال کو ایسا نہیں بیان کر سکتی کہ جیسا مسلمان اپنے نبی ﷺ کے اقوال وافعال کو بیان کر سکتے ہیں۔ وہ بتا سکتے ہیں کہ حضور ﷺ کا حلیہ ایسا تھا، قد ایسا تھا، یوں اٹھتے تھے، اور یوں بیٹھتے تھے، یوں چلتے تھے، یوں جاگتے تھے، یوں سوتے تھے، یوں بات کرتے تھے۔ واقعی! وہ سچ کہتا ہے، کسی مذہب میں علمِ حدیثِ رسول موجود نہیں اور اہلِ اسلام کے پاس ایسا موجود ہے کہ سبحان اللہ اور صلِ علیٰ!

کتاب الدعوات کو پڑھیے تو وہ الفاظ بجنسہ موجود ہیں جو حضور ﷺ اٹھتے بیٹھتے، چلتے پھرتے، سوار ہوتے، اوپر چڑھتے، نیچے اترتے وقت، طلوعِ آفتاب کے وقت، غروب کے وقت پڑھتے تھے۔ غرض ہر ہر کام کے وقت کی دعائیں منقول ومحفوظ ہیں۔ ان دعاؤں کے الفاظ بول اٹھتے ہیں کہ یہ الفاظِ زبانِ معجز بیان ہی وہ الفاظ ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بڑے

• یہ تقریر تو اخبارِ احاد میں بھی جاری ہوتی ہے، اور اگر کتبِ حدیث کو جمع کر کے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جائے تو اکثر متون میں اتحاد[1] واشتراک، اور اسانید[2] میں تعدد[3] وتکثر[4] نظر آئے گا، جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔

اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالرواۃ[5] کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق[6] یا ضبط[7] یا عدل[8] کچھ بھی شرط نہیں۔

بڑے فصحا اور شعرا کی تصنیف کردہ کسی دعا کو پڑھیے اور ایک حدیث کی دعا کو پڑھیے۔ ایک عامی آدمی بھی بول اٹھے گا کہ دونوں میں کچھ نسبت نہیں، دونوں ایسے علیحدہ معلوم ہوتے ہیں جیسے تیل اور پانی، کہ دونوں کو کیسا ہی ملا دو، مگر ذرا دیر میں تیل الگ اور پانی الگ ہو جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ حضور ﷺ کے اقوال ضرور خلط ملط سے محفوظ ہیں۔ جب اقوال محفوظ ہیں تو افعال بھی محفوظ ہیں، کیوں کہ جو راوی اقوال کے ہیں، وہی افعال کے بھی ہیں۔

حدیث میں کچھ تو بات ہے کہ غیر قوموں کے فضلا اس کی طرف جھکتے جاتے ہیں، جیسا کہ ہم اس بحث کے شروع میں لکھ آئے ہیں، فضلائے مستشرقین مثلاً: گولڈزیہر اور ڈاکٹر اسپرانگر پرنسپل مدرسہ کلکتہ وغیرہم حدیثوں کے جمع کرنے کی طرف اس قدر مائل ہو رہے ہیں کہ سب کاموں سے زیادہ اس کو ضروری سمجھتے ہیں۔ افسوس ہے! کہ مسلمان جن کے گھر کا یہ خزانہ ہے، وہ اس کو دور پھینکنا چاہتے ہیں۔

- حدیث کے معتبر اور قابلِ حجّت ہونے کے لیے جو تقریر اب تک شرح وبسط کے ساتھ کی گئی ہے، اس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ وہ حدیث بھی قابلِ حجّت ہے جس کو ''خبر آحاد'' کہتے ہیں، اس کو بھی نظر انداز کر دینا جائز نہیں۔ اور ''حدیثِ متواتر'' کی شان تو کہیں اعلیٰ اور ارفع ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ خبرِ آحاد اور متواتر کی شان پہلے بیان کر دیں، تاکہ یہ مضمون سمجھ میں آسکے:

---

[1] یکساں ہونا۔ [2] جمع سند۔ [3] متعدد ہونا۔ [4] بہت ہونا۔ [5] جمع راوی۔ [6] سچا ہونا۔ [7] حافظہ قوی ہونا۔ [8] معتبر ہونا۔

....

حدیثِ متواتر: وہ حدیث ہے جس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو عقلِ سلیم محال سمجھے۔

اور خبرِ آحاد: وہ حدیث ہے جس کے راوی اس قدر کثیر نہ ہوں، خواہ ہر زمانہ میں ایک ایک راوی رہا ہو، یا دو دو، چار چار، مگر متواتر سے کم ہوں۔

- علما نے دونوں کے مرتبہ میں فرق کیا ہے، جیسا کہ عقلِ سلیم بھی یہی کہتی ہے، اور علما نے دونوں کے شرائطِ قبول میں بھی فرق رکھا ہے۔

خبرِ آحاد کے قبول کے لیے وہ شرائط ہیں جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اس کی سند متّصل ہو، درمیان میں کہیں منقطع نہ ہوئی ہو، اور سب راوی ثقہ اور بالکل قابلِ اعتبار ہوں، جب یہ شرائط خبرِ آحاد میں پائے جائیں تو وہ بھی قابلِ قبول اور واجب العمل ہو جاتی ہے، (یہ روایت بھی ایسی ہوگی کہ تاریخ کی کوئی صحیح سے صحیح اور متواتر روایت بھی اس کے برابر نہیں ہو سکتی)

اور حدیثِ متواتر کے لیے اتنی سخت شرطیں نہیں ہیں، کیوں کہ جب ہر طبقہ میں اس کے روایت کرنے والے اس قدر ہیں کہ ان کا اجتماع جھوٹ پر کسی طرح نہیں تسلیم کیا جا سکتا تو عقلِ سلیم یہی کہتی ہے کہ روایت صحیح ہے۔

دیکھیے! ہم نے کلکتہ شہر نہیں دیکھا، مگر یہ خبر دینے والے کہ کلکتہ ایک شہر ہے، ہر جگہ اتنے اشخاص موجود ہیں کہ عقل کسی طرح اس کو نہیں تسلیم کر سکتی کہ یہ سب جھوٹ بولتے ہیں، اس واسطے ہم کو یقین ہے کہ کلکتہ ضرور ایک شہر ہے، اگرچہ اس کی خبر دینے والوں میں جھوٹے اور بدچلن اور بد دیانت سب ہی طرح کے لوگ ہیں۔ سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ خبرِ متواتر کے لیے خبرِ آحاد جیسی سخت شرطیں نہ لگانا عین ہمارے عرف کے موافق ہے۔

- اب سنیے! کہ ہم اگر ایسی حدیثوں پر نظر ڈالتے ہیں جن کو کسی محدِث نے خبرِ آحاد میں شمار کیا ہے تو وہ بھی ہم کو صرف ایک کتاب میں نہیں، بلکہ متعدد کتابوں میں ملتی ہیں، اس طرح کہ یا تو متونِ حدیث (اصلی الفاظ) سب میں بالکل یکساں ہوتے ہیں، یا الفاظ میں

• اب بعد اثباتِ حجیتِ حدیث کے درایت سے اس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہوگیا ہوگا، کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت وظنی الثبوت ہو، اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اس کا حاصل دلیلِ عقلی ظنی ہے، اور اصولِ موضوعہ: ۷ میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔

قدرے فرق ہوتا ہے، لیکن معنی اور مفہوم ایک ہی ہوتا ہے، اور ان میں اختلاف اس سے زیادہ نہیں ہوتا، جیسے کلکتہ کے خبر دینے والوں میں ہے کہ پچاس اشخاص سے پوچھو تو سب ایک لفظ سے نہیں کہیں گے، کوئی کہے گا: کلکتہ شہر ہے، کوئی کہے گا: بڑا شہر ہے، کوئی کہے گا: ضلع ہے، کوئی کہے گا: پایۂ تخت ہے، کوئی کہے گا: دار السلطنت ہے، کوئی کہے گا: تجارت گاہ ہے، کوئی کہے گا: جہازوں کی بندرگاہ ہے، کوئی کہے گا: ریل کا صدر مقام ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ خبر مختلف الالفاظ ہے، مگر متفق المعنی ہے، کیوں کہ سب سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ کلکتہ شہر کا وجود ہے۔

- اور ہر کتاب میں اس خبرِ آحاد کی سند بھی دوسری ملتی ہے، تو اس کی سندیں متعدد ہو گئیں، تو وہ حدیث جو ایک کتاب کے لحاظ سے خبرِ آحاد میں شمار ہو سکتی تھی متعدد کتابوں میں ملنے سے خبرِ واحد ہونے سے نکل جاتی ہے، اور متواتر کہی جا سکتی ہے، تو اب اس کے لیے شرائط بھی نرم ہو جائیں گی۔

- پس اگر اس کے راویوں میں وہ سخت شرائط بھی نہ پائی جائیں جو خبرِ واحد ہونے کی حالت میں ضروری ہیں تب بھی مضر نہیں، جیسے: کلکتہ کی خبر دینے والوں کے متعلق ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ باوجود اختلافِ الفاظ کے بوجہ تواتر کے خبر کی صحت یقیناً ثابت ہوتی ہے، اور اس کے ماننے کے لیے روایت کنندگان کے حالات کی تفتیش وتحقیق کہیں کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

غرض علمِ حدیث ایسا مدون ومحفوظ علم ہے جس کے ذریعہ سے اکثر اخبارِ آحاد بھی بوجہ کثرتِ اسناد اور تعددِ طرق کے درجہ میں قریب خبرِ متواتر کے ہو جاتی ہیں، تو اس کا جھٹلانا یا اس میں شک کرنا ایسا ہی ہے جیسے کلکتہ کی خبر کو جھٹلانا یا کلکتہ کے وجود میں شک کرنا۔ جب خبرِ آحاد کا یہ درجہ ہے تو

....

اس حدیث کا درجہ معلوم ہوا جو متواتر ہے۔ حاصل یہ کہ ہر ایک حدیث واجب التسلیم ہے۔

اب حضرت مصنّف مدظلہ ایک اور غلطی کو بیان فرماتے ہیں جس میں منکرینِ حدیث مبتلا ہیں
وہ یہ ہے کہ جب ان کو کسی حدیث کے متعلق سند وغیرہ میں جرح کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، اور اس کا مضمون اپنی رائے کے خلاف ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس وجہ سے ساقط عن الاعتبار ہے کہ اس کا مضمون درایت کے خلاف ہے۔

جیسے حدیث: **من تشبہ بقوم فھو منھم** کے متعلق کہا ہے کہ یہ حدیث اگر بلحاظِ روایت کے صحیح بھی مان لی جائے تو بلحاظِ درایت کے صحیح نہیں، کیوں کہ اسلام و ایمان تو دل میں ہوتا ہے، اگر صورت میں کسی قوم سے مشابہت ہوگئی تو دل کیسے بگڑ گیا؟ اور ایمان کیسے جاتا رہا؟

حضرت مصنّف مدظلہ نے اس کی تردید کیسی باقاعدہ، اور مدلل، اور عاقلانہ، اور حکیمانہ، اور منصفانہ کی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ:

– حدیث کا مضمون کم سے کم ایسا ضرور ہوگا جس کو ظنی الدلالت اور ظنی الثبوت کہا جاسکے۔

– اور جس سے مقابلہ ہے، یعنی درایت اس کی حقیقت دلیلِ عقلی ظنی ہے۔

– اور اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ میں ثابت کیا جاچکا ہے کہ ایسی صورت میں دلیلِ نقلی ہی کو ترجیح ہوتی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ حدیث کو چھوڑ کر درایت پر عمل کیا جاوے۔

یہ مضمون اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ میں نہایت شرح وبسط کے ساتھ بیان ہو چکا ہے، وہاں ملاحظہ فرمانا چاہیے۔ لیکن ہم کو ناظرین سے امید نہیں کہ وہاں ملاحظہ فرمانے کی تکلیف گوارا کریں گے، لہٰذا ہم نہایت اختصار کے ساتھ اس مضمون کو یہیں لکھے دیتے ہیں۔

• وہ یہ ہے کہ دلیلِ نقلی اور دلیلِ عقلی میں تعارض ہونے کی چار ہی صورتیں ہوسکتی ہیں:

صورتِ اول: یہ کہ دلیلِ عقلی بھی قطعی اور یقینی ہو، اور دلیلِ نقلی بھی قطعی ہو، یعنی ثبوت

....

کے لحاظ سے بھی قطعی ہو اور دلالت کے لحاظ سے بھی قطعی ہو، یعنی اس کے الفاظ میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو۔ اس کی فرضی مثال یہ ہے کہ دلیلِ عقلی یہ کہتی ہے کہ ایک اور دو برابر نہیں ہو سکتے، اس کے مقابلے میں اگر کوئی دلیلِ نقلی یہ کہے کہ ایک اور دو برابر ہو سکتے ہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ دلیلِ عقلی کو ترجیح ہوگی۔ لیکن بہت تحدی اور دعوی کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ شریعتِ اسلامی میں کہیں ایسا نہیں ہے کہ اس کا ایسی دلیلِ عقلی سے تعارض ہو۔ یہ اسلامی خصوصیات میں سے ہے اور اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اسلام عقل کے مطابق ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ دلیلِ عقلی بھی ظنی ہو یعنی یقینی نہ ہو، اور دلیلِ نقلی بھی ظنی ہو، یعنی اس میں کسی دوسرے خلافِ ظاہر معنی کا احتمال بھی ہو۔ حکم اس کا یہ ہے کہ دلیلِ نقلی کو ترجیح دی جائے گی، کیوں کہ اس وقت دلیلِ عقلی کسی بات میں نقلی سے بڑھی ہوئی نہیں ہے، تو دلیلِ نقلی میں توجیہ و تاویل کی کیا ضرورت ہے؟ اور دلیلِ عقلی کا ظنی ہونا خود بتا رہا ہے کہ جانبِ مخالف کا احتمال بھی ہے، پھر دلیلِ نقلی کی وجہ سے عقلی کو اس محتمل جانب کی طرف پھیرنے میں کیا حرج ہے؟

(اس کو اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ میں بہت شرح وبسط کے ساتھ مع نظائر کے بیان کیا گیا ہے، وہاں دیکھ لیا جائے۔)

تیسری صورت: یہ ہے کہ دلیلِ عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دلیلِ عقلی کو ترجیح دی جائے گی اور نقلی کو بوجہ ظنی ہونے کے اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس کا اس میں خود احتمال موجود ہے، جس کی وجہ سے اس کو ظنی کہا گیا، جیسا کہ ظاہر ہے۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ دلیلِ نقلی قطعی ہو، یعنی ایسی صاف ہو کہ دوسرے کسی معنی کا اس میں احتمال نہ ہو، اور دلیلِ عقلی ظنی ہو، اس کا حکم ظاہر ہے کہ دلیلِ نقلی کو اختیار کیا جائے گا، اور عقلی کو بوجہ محتمل ہونے کے چھوڑ دیا جائے گا، اور یہ بہت موٹی بات ہے۔

- اب سمجھیے! کہ جب کسی حدیث کو درایت کے خلاف کہا جاتا ہے تو اس کے معنی یہی

• رہا قصہ روایت بالمعنیٰ کا، سو اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اوّل تو بلا ضرورت اس کی عادت نہ تھی اور ان کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی، پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے، چناں چہ کتبِ حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، سو اگر ایک نے روایت بالمعنیٰ کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا۔

ہیں کہ درایت اور حدیث میں تعارض ہے۔ بالفاظِ دیگر دلیلِ عقلی اور نقلی میں تعارض ہے، تو ضرور ہے کہ دیکھا جائے کہ یہ تعارض ان اقسامِ چہارگانہ میں سے کس قسم میں داخل ہے؟

درایت کو دلیلِ عقلی کہا جاتا ہے، مگر اس سے زیادہ نہیں کہ دلیلِ عقلی ظنی کہا جا سکتا ہے، کیوں کہ دلیلِ عقلی قطعی وہ ہے جس سے کسی امرِ محال کا استلزام ہوتا ہو، اور جو ایسی نہ ہو وہ سب ظنی ہی میں داخل ہیں۔ آج کل جس کو درایت کہا جاتا ہے اس کا کوئی فرد بھی ایسا نہیں جس میں کسی محال کا استلزام ہو۔ (یہ اور بات ہے کہ محال اور ممکن ہی کو کوئی نہ سمجھتا ہو، ایسا شخص علمی گفتگو کرنے کے قابل نہیں، چاہیے کہ اول علمی اصطلاحات کو معلوم کرے، پھر گفتگو کرے۔)

جب درایت کسی محال کو مستلزم نہیں تو دلیلِ قطعی نہ ہوئی، بلکہ ظنی رہی، بلکہ آج کل کی درایت کے بہت سے افراد تو وہمی اور خیالی ہی میں داخل ہیں،[1] اور بمقابلہ اس کے دلیلِ نقلی (حدیث) بہت سی تو قطعی ہیں، ورنہ کم از کم (بوجہ خبرِ آحاد ہونے کے یا دلالت قطعی نہ ہونے کے) ظنی تو ضرور ہیں، تو تعارض کہیں دلیلِ نقلی قطعی اور عقلی ظنی کا ہوا، اور کہیں نقلی ظنی اور عقلی ظنی کا ہوا۔ تو جب کہ حدیث قطعی ہو تو اس کا مقابلہ تو درایت سے کچھ معنی ہی نہیں رکھتا، اور جب حدیث ظنی ہو تب بھی حسبِ اصول مسلمہ مذکورہ ترجیح حدیث ہی کو ہوگی۔ پھر اس کے کیا معنی

---

[1] جیسے آج کل بعض فیشن ایبل کہہ دیتے ہیں کہ ڈاڑھی منڈانا شریعت میں منع بے شک ہے، لیکن ڈاڑھی رکھنا سوسائٹی میں باعثِ ذلت وخفت ہے، اور خواہ مخواہ ذلت اختیار کرنا فطرت کے خلاف ہے، یہ درایت محض خیالی ہے۔

....

ہیں کہ درایت سے حدیثِ صحیح کی تنقید کی جاتی ہے؟
اس کی حقیقت یہی تو ہے دلیلِ نقلی قطعی یا ظنی کو دلیلِ عقلی ظنی کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے جو سراسر غلط ہے۔ **فاعتبروا یا أولي الأبصار!**

• اہلِ تشکیک کی طرف سے حدیث کے قابلِ حجّت نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ حدیث واجب العمل اسی بنا پر کہی جاسکتی ہے کہ وہ فرمانِ رسول ﷺ ہے، اور فرمان نام ہے ایک مفہوم کا، اور مفہوم مخاطب تک بذریعہ الفاظ کے پہنچتا ہے، تو اگر الفاظ محفوظ نہ رہے تو مفہوم بھی محفوظ نہ رہا، اور الفاظِ حدیث مختلف روایتوں میں مختلف ملتے ہیں (اس کو روایت بالمعنی کہتے ہیں) تو مفہوم میں بھی اختلاف ہوگیا، تو کسی مفہوم کے متعلّق یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ فرمانِ رسول ﷺ ہے۔ پھر وہ قابلِ حجّت کیسے ہوا؟

• اس کا جواب چند طریق پر ہے:

اول: یہ کہ سلف کو بلا ضرورت روایت بالمعنی کی عادت نہ تھی، کیوں کہ روایت بالمعنی وہ کرے جس کو الفاظ یاد نہ رہیں، اور الفاظ یاد نہ رہنے کی وجہ دو ہوسکتی ہیں، حافظے کی کمزوری، یا لاپروائی۔ حافظے کی حالت ہم پہلے لکھ آئے ہیں، صحابہ کے حافظہ کے متعلّق تو کیا کہا جائے؟ جن ائمۂ حدیث نے تدوینِ حدیث کی ہے، مثلاً: امام بخاری رحمہ اللہ کی حالت یہ تھی کہ ان کے سامنے سو حدیثیں گڑبڑ کر کے پڑھی گئیں، اور انھوں نے علی الترتیب سب کو صحیح کر دیا، اور امام ترمذی کے استاد نے چالیس حدیثیں دہروائیں اور کسی میں فرق نہ نکلا وغیرہ، جن کا دہرانا تطویل لاطائل ہے۔ اور لاپروائی کی وجہ دو ہوسکتی ہیں:

۱- عظمت نہ ہونا ۲- یا محبّت نہ ہونا۔

اور جس کے دل میں کسی کی عظمت یا محبّت ہوتی ہے اس کی بات کبھی بھول نہیں سکتا۔ سلف کے دل میں جو عظمت اور محبت رسول اللہ ﷺ کی تھی اس کے قائل صرف ہم اہلِ اسلام ہی نہیں، بلکہ اعدائے اسلام بھی قائل ہیں۔

. . . .

غزوۂ حدیبیہ میں کفار جب حضور ﷺ کے لشکر میں آئے تو دیکھا کہ صحابہ کی یہ حالت ہے کہ حضور ﷺ تھوکتے ہیں، یا ناک سنکتے ہیں تو فضلہ مُبارک زمین پر نہیں گرنے پاتا اس کو بدن پر مل لیتے ہیں، اور وضو مبارک کا پانی زمین پر نہیں گرتا، بلکہ اوپر ہی اوپر سے بدنوں پر مل لیا جاتا ہے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ کفار مرعوب ہو گئے، اور تمام قوم سے جا کر یہ کہا کہ ان سے جیتنا بڑا مشکل ہے۔ ان کا ہر ہر متنفّس حضور ﷺ کے پسینہ کے قطرہ پر اپنا خون بہا دے گا۔

نہ معلوم ہمارے بھائی یعنی اہلِ تشکیک عقل وانصاف کہاں رکھ آئے ہیں؟ جو ایسی قوم کی نسبت گمان رکھتے ہیں کہ انھوں نے الفاظِ فرمودۂ زبانِ رسالت بدل دیے ہیں۔ صحابہ کی محبّت کے سامنے مجنوں ولیلیٰ اور فرہاد وشیریں کی محبّت نقل اور عکس کی بھی نسبت نہیں رکھتی۔

صحابہ ان الفاظ کو بھی جن کو حضور ﷺ نے کبھی بطور ناخوشی وزجر ارشاد فرمایا تھا مزے لے لے کر روایت کیا کرتے تھے، چناں چہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ صحابی سے حضور ﷺ نے ایک نئی سی بات ارشاد فرمائی، اس پر انھوں نے تعجب کیا اور دوبارہ پوچھا، پھر حضور ﷺ نے وہی فرمایا، پھر سہ بارہ پوچھا، پھر وہی فرمایا، اور ساتھ ہی یہ لفظ بھی فرمایا: **على رغم أنف أبي ذر** (یعنی ایسا ہی ہوگا، چاہے ابوذر کی ناک مٹی میں رگڑ جائے)۔ ابوذر رضی اللہ عنہ جب اس واقعہ کو روایت کرتے تو یہ لفظ **على رغم أنف أبي ذر** ضرور روایت کرتے۔

بعض صحابہ کوئی حدیث روایت کرتے وقت کہتے: **كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ** یعنی یہ واقعہ مجھے ایسا یاد ہے گویا میں اس وقت دیکھ رہا ہوں، اور کبھی کہتے: **سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلْبِي**، یعنی اس بات کو میرے دونوں کانوں نے سنا اور میرے دل نے یاد کرلیا۔

غرض سلف جیسے عشاقِ رسول ﷺ سے یہ بات نہایت بعید ہے کہ محبوب کے الفاظ کی طرف سے لاپروائی کریں یا بھول جائیں۔ خصوصاً جب کہ کذب علی الرسول کے متعلق سخت سخت وعیدیں بھی سن چکے ہیں، جیسے:

....

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ[1]

اور روایت باللفظ کے متعلق خوش نودی محبوب کے ساتھ بشارتیں سن چکے ہوں، جیسے:

نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا.

خوش وخرم رکھے اللہ تعالیٰ اس بندے کو جس نے میرے بات سنی، پس اس کو یاد کرلیا، اور خوب محفوظ کرلیا، اور دوسروں تک اس کو ویسا ہی پہنچا دیا جیسا سنا تھا۔

بنا بریں دعوی کیا جاتا ہے کہ سلف کی عادت روایت بالمعنی کی نہ تھی، گو یہ نہ کہا جائے کہ روایت بالمعنی احادیث میں کہیں موجود نہیں۔ روایت بالمعنی جس قدر موجود ہے وہ شاذ ونادر یا اقل کے حکم میں ہے، اور اکثر روایت باللفظ ہے۔

پھر ہم تعجب کرتے ہیں کہ قلیل بلکہ اقل کے حکم کو ہمارے بھائیوں نے کل پر کیسے جاری کردیا؟ حالاں کہ قاعدہ مسلمہ تو للأكثر حكم الكل ہے۔ دیکھیے! دنیا میں کوئی بھی قاعدہ کلیہ نہیں، جتنے کام دنیا کے چل رہے ہیں سب بنابر للأكثر حكم الكل چل رہے ہیں۔ کھانا کھاتے ہیں، اکثر یہ ہے کہ ہضم ہوجاتا ہے، اور کبھی ہضم نہیں بھی ہوتا، اور بدہضمی ہوجاتی ہے۔ ریل میں یا جہاز میں سفر کرتے ہیں، اکثر بخیریت پہنچ جاتے ہیں، اور کبھی ہلاک بھی ہو جاتے ہیں۔ کونین بخار کے لیے دی جاتی ہے، اکثر مفید ہوتی ہے، اور کبھی نہیں بھی ہوتی۔ ان سب چیزوں کو نظر باکثریت ہی استعمال کرتے ہیں۔ سنکھیا اگر کھایا جائے تو اکثر یہ ہے کہ ہلاک کرتا ہے اور کبھی ہلاک نہیں بھی کرتا، لیکن نظر باکثریت اس سے ہر شخص اجتناب کرتا اور ڈرتا ہے۔ غرض للأكثر حكم الكل دنیا بھر کا قاعدہ مسلمہ ہے۔

خدا جانے! حدیث کے بارے میں اس کو چھوڑ کر للأقل حكم الكل کیوں مان لیا گیا؟ اور تھوڑی روایت بالمعنی کو دیکھ کر کل روایات کو مشتبہ کیوں کردیا گیا؟ پھر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ایک ایک مضمون کو مختلف راویوں نے روایت کیا ہے۔ اگر کسی کی روایت بالمعنی ہے تو

[1] ترجمہ: جو کوئی میرے اوپر قصداً جھوٹ بولے تو وہ اپنا ٹھکانہ دوزخ کو سمجھے۔

اور پھر دونوں کے معانی متوافق[1] ہونے سے اس کا پتا چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنیٰ بھی کیا ہے، انھوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو خشیت[2] و احتیاط ہوگی وہ معنیٰ فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شرحِ صدر مطمئن نہ ہوگا۔

اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے، مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلّم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرائنِ مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے، دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔

دوسرے کی روایت باللفظ بھی ہے۔ چند روایتوں کے ملانے سے پتا چل جاتا ہے کہ اصل مضمون کیا ہے۔

دیکھیے! عدالت میں چند گواہ ایک واقعہ کی تصدیق میں گواہی دیتے ہیں اور الفاظ مختلف ہوتے ہیں تو مجسٹریٹ کو اصل واقعہ کا علم ہو جاتا ہے، حالاں کہ یہ اشکال وہاں بھی ہوسکتا ہے کہ جب الفاظ میں اختلاف ہے تو مفہوم میں بھی اختلاف ہے تو واقعہ کیسے ثابت ہوا؟

عدالتوں میں اگر اس وہم کو دخل دیا جائے تو ایک فیصلہ بھی نہیں ہوسکتا، بلکہ عدالتوں میں تو اکثر یہ دیکھا جاتا ہے کہ گواہوں کی متفق اللفظ شہادت پر شبہ کیا جاتا ہے کہ یہ سب بنائے ہوئے اور سکھائے ہوئے گواہ ہیں، ورنہ اگر واقعہ کو دیکھا ہوتا تو اپنے اپنے مختلف الفاظ سے بیان کرتے۔ یہ مثال بطورِ الزامی جواب کے ہے، ورنہ متفق الالفاظ ہونا بھی واقع میں مضر نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں جہاں کہیں اختلافِ الفاظ ہے (جس کو روایت بالمعنیٰ کہا جاتا ہے) وہ اسی قسم کا اختلاف ہے جو سچے گواہوں میں ہوتا ہے کہ ہر شخص واقعہ کو اپنے الفاظ میں بیان کرتا ہے، اور جب اشخاص متعدد ہیں تو تعبیریں بھی متعدد ہو جاتی ہیں، اور یہ اختلاف ان کے عدمِ تصنّع اور سچے ہونے کی دلیل ہوتی ہے، نہ کہ مشتبہ ہونے کی۔

اور ہم اہلِ تشکیک سے پوچھتے ہیں کہ ایسے احتمالات تاریخ میں کیوں نہیں نکالتے؟ جس

---

[1] یکساں۔ [2] خوف۔

اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن وحدیث میں جس قدر قابلِ وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالفِ حدیث ٹھہرا کر حدیث کو ردّ کرنا کیوں کر قابلِ التفات ہوسکتا ہے؟

میں نہ اسناد ہیں، نہ رجال کا پتا اور روایت باللفظ کا تو اس میں نام ہی نہیں اِلا نادراً۔

- حدیث میں جہاں روایت بالمعنی ہے، مختلف روایتوں کو ملانے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اصل مضمون کیا ہے، اور وہ روایتیں اکثر متقارب بالمعنی ہوتی ہیں جس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنی کی ہے انھوں نے بھی اصل مضمون کے سمجھنے میں غلطی نہیں کی۔

اور بات یہی ہے کہ جس کو احادیث کی وعیدوں سے خوف ہوگا، وہ الفاظ کو بھی نہ بدلے گا اور معنی کے سمجھنے میں بھی اپنی امکانی کوشش سے کام لے گا، کیوں کہ حضور ﷺ کے ارشادات سے مقصود صرف نقلِ الفاظ ہی نہیں ہے، یہ تو جب ہوتا کہ مخاطب اس ارشاد کی تعمیل کا مکلّف نہ ہوتا، اور صرف بطور پیغام دوسروں ہی کو پہنچانے کا مکلّف ہوتا، حالاں کہ واقع میں اس کے خلاف ہے جس سے کوئی ارشاد حضور ﷺ نے فرمایا مخاطب اول اس کی تعمیل کا وہی ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی حکم ہے کہ اس کو دوسروں تک بھی پہنچاؤ۔ تو جس کے قلب میں امرِ شرعی کی وقعت اور اللہ تعالیٰ ورسول ﷺ کی عظمت ومحبّت ہے وہ الفاظ سے زیادہ معنی کو سمجھنے کی کوشش کرے گا، تا کہ اس حکم کی تعمیل کرے اور سرِ موفرق عمل میں نہ رہے۔

- اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ کسی حدیث کے الفاظ بالکل ہی محفوظ نہیں رہے، اور صحابی نے صرف اپنے الفاظ میں حضور ﷺ کا مقصود ادا کیا ہے:

- سو اول تو یہ شبہ بہت ہی ضعیف ہے، کیوں کہ ایسا بہت ہی کم واقع ہوا ہے۔ دلیل اس کی ان کی حافظوں کی قوت اور احتیاط ہے۔

- تاہم علی سبیل التسلیم کہا جاتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم حضور ﷺ کے درباری اور مقرب مزاج شناس عشاق تھے۔ وہ حضور ﷺ کی بات کے سمجھنے میں غلطی نہیں کر سکتے تھے، اور روایت

اور ان تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہے کی گنجائش ہوسکتی ہے تو وہ شبہ غایت مافی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے، سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکامِ قطعیہ ثابت نہ ہوں گے، لیکن احکامِ ظنیہ بھی چوں کہ جزوِ دین و واجب العمل ہیں، لہٰذا وہ ظنیت بھی مضر مقصود نہ ہوگی۔

بالمعنی میں بھی انھوں نے ایسی صحیح ترجمانی کی ہے کہ دوسرا کوئی ایسی ترجمانی نہیں کرسکتا۔

کیوں کہ کسی کے کلام کے لب ولہجہ اور طرزِ گفتگو کو (ان کو قرائنِ مقالیہ کہتے ہیں) نیز مقامِ گفتگو اور مخاطبین کی حالت کو بھی دخل ہوتا ہے (ان کو قرائنِ مقامیہ کہتے ہیں) اور یہ ہر دو قسم کے قرائن صحابہ ہی کی نظر میں تھے، ان کے بعد کسی کو حاصل نہ ہوئے۔

تو جیسا کہ حدیث کو ان قرائن کے ساتھ صحابہ سمجھ سکتے تھے، بعد کے لوگ نہیں سمجھ سکتے تو اگر کسی صحابی نے حضور ﷺ کے ارشاد کی روایت بالمعنی بھی کی، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ حضور ﷺ کے الفاظ بالکل ہی بدل گئے ہیں تب بھی یہ یقین کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ جو معنی انھوں نے سمجھ کر دوسرے الفاظ سے ادا کیے وہی صحیح ہیں، کیوں کہ قرآن ان کے سامنے نازل ہوا، حدیثیں انھوں نے اپنے کانوں سے سنیں، قرائنِ مقالیہ اور مقامیہ سب ان کی نظر میں تھے۔

بعد کے لوگوں کا خصوصاً صدیوں کے بعد کیا منہ ہے کہ ان کے مقابلہ میں قرآن وحدیث کے سمجھنے کا دعوی کریں اور یہ کہیں کہ صحابی کی وہ روایت قرآن کے یا عقل کے خلاف ہے، اور اس وجہ سے درایتاً قابلِ تسلیم نہیں؟ یہ بہت موٹی بات ہے۔ غرض حدیث کے حجّت ہونے کے متعلق کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہی۔

• اخیر میں یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اب بھی کوئی شبہ پیدا کیا جائے تو اس کا نتیجہ زائد سے زائد یہ ہوسکتا ہے کہ بعض حدیثیں یعنی جن میں شبہ پیدا کیا گیا ہو، درجۂ قطعیت کو نہ پہنچ سکیں گی، لیکن درجۂ ظنیت میں تو ضرور رہیں گی، جس کا اثر یہ ہے کہ احکامِ قطعیہ ان سے نہ ثابت ہوں گے اور احکامِ ظنیہ اب بھی ثابت ہوں گے، تاہم یہ صحیح ہوگا کہ وہ احادیث بھی حجت ہیں،

....

کیوں کہ ایک قسم کے احکامِ دین ان سے ثابت ہوتے ہیں، نہ یہ کہ وہ بالکل قابلِ حجت نہیں، اور ہمارے بھائیوں نے تو حد ہی کر دی کہ ایسی حدیثوں کے ساتھ تمام احادیث کو حتیٰ کہ قطعی حدیثوں کو بھی نعوذ باللہ! ردّ کر دیا۔

اس بیان میں قطعی اور ظنی کے الفاظ آئے ہیں، ہم ان کی شرح کئی دفعہ کر چکے ہیں، مگر یہاں بھی مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصراً ان کے معانی بیان کر دیں، تا کہ ناظرین غلطی سے بچیں:

۱- ظنی ظن کی طرف منسوب ہے، یعنی وہ چیز جس میں ظن پایا جائے، مگر ''ظن'' کے معنی آج کل کے عرف میں گمان، خیال، وہم ہیں۔ اگر اس معنی میں حدیث کو ظنی کہا جائے تو یہ معنی ہوں گے کہ وہ خیالی بات ہے، اور جو حکم اس سے ثابت ہو وہ بھی خیالی بات ہوگی۔ علما کی مراد حدیث کے ظنی ہونے نیز اس سے ثابت شدہ حکم کے ظنی ہونے سے یہ عرفی معنی ہرگز نہیں، کیوں کہ شریعت خیالی اور وہمی باتوں سے مبرّا ہے، بلکہ لفظِ ''ظن'' مقابل ''قطع'' کا ہے۔

۲- قطع کے معنی ہیں: یقین، جس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہی نہ ہو۔

تو جب حدیث کو قطعی کہا جاوے تو معنی یہ ہوں گے کہ یہ حدیث ایسی ہے کہ اس میں کسی قسم کا احتمال اور شک وشبہ باقی نہیں، جیسے حدیثِ متواتر۔ اور جس حدیث کو ظنی کہا جائے، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ حدیث اس درجہ کی نہیں جس درجہ کی قطعی حدیث تھی، جیسے خبرِ آحاد، نہ یہ کہ محض خیالی بات ہے۔

اور دونوں قسموں کی حدیثوں سے جو احکام ثابت ہوں گے، ان میں بھی یہی نسبت ہوگی کہ حدیثِ قطعی سے حکمِ قطعی ثابت ہوگا اور حدیثِ ظنی سے حکمِ ظنی یعنی قطعی سے کم درجہ کا ہوگا، مثلاً: قطعی کا منکر کافر ہے اور ظنی کا منکر کافر نہیں۔ عقائدِ قطعیّہ میں چوں کہ دلیلِ قطعی کی ضرورت ہے، اس واسطے حدیثِ ظنی کام نہ دے گی، باقی احکام دونوں قسم کے ہوتے ہیں ہوں گے قطعی بھی اور ظنی بھی، لہٰذا احکامِ مذکورہ میں حدیثِ ظنی کام دے گی۔

....

علمائے اسلام نے ہر چیز کو نہایت صحیح درجہ میں رکھا ہے۔ نماز کا پانچ وقت فرض ہونا حدیثِ قطعی سے ثابت ہے، لہٰذا اس کے منکر پر کفر کا فتوی ہے، اور قرأت فاتحہ خلف الامام حدیثِ قطعی سے ثابت نہیں، لہٰذا علما میں سے جو لوگ اس کو ضروری بھی کہتے ہیں وہ بھی اس کے منکر پر کوئی فتوی نہیں لگاتے۔ غرض حدیثِ ظنی بھی حجّت ہے، اور اس سے جو حکم ثابت ہو وہ بھی واجب العمل ہے، صرف خیالی باتیں نہیں۔

☆ ☆ ☆

• ناظرین! ہماری کتاب میں یہاں حدیث کا بیان ختم ہوتا ہے، اب ہم منکرینِ حدیث کی خدمت میں ایک ضروری گزارش کر کے دوسرا مضمون یعنی اجماع کی بحث شروع کریں گے۔ وہ ضروری گزارش یہ ہے کہ یہ فطری اور تمام دنیا کا متفق علیہ مسئلہ ہے کہ نعمت کا شکر واجب ہے، اس کے خلاف کرنے والے کو ناشکر، ناحق شناس، نمک حرام، کافرِ نعمت وغیرہ برے الفاظ سے یاد کیا جاتا ہے۔

• اور نعمت جس قدر عظیم ہو، شکر بھی اسی قدر کثیر ہونا چاہیے۔

• شکر کے معنی دو ہیں: ۱- دل سے احسان ماننا ۲- اور وہ نعمت جس غرض سے دی گئی ہو اسی غرض کو اس سے حاصل کرنا۔ مثلاً: ایک شخص بھوک سے مر رہا ہے، اور اس کو اس وقت کوئی کھانا دے تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کا شکریہ ادا کرے اور کھانے کو کھائے، اگر ان دونوں میں سے ایک بات کی اور ایک نہ کی تو شکر ادا نہ ہوگا، مثلاً: زبان سے شکریہ ادا نہ کیا، بلکہ ناک بھوں چڑھائی، یا دینے والے کو برا بھلا کہا اور کھانا کھا لیا تو کہا جائے گا: بڑا نمک حرام اور مطلب پرست ہے۔ یا زبان سے شکریہ ادا کیا اور کھانا نہ کھایا تو کہا جائے گا کہ بڑا جاہل ہے، کھانے کو ایسے وقت میں بھی نہ کھایا جب کہ بھوک سے دَم نکل رہا ہے، اور دینے والے کے ترحم کی خاک قدر نہ کی۔

• اہلِ اسلام کے لیے حق تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت وجود باجودِ سرورِ عالم حضرت

....

رسولِ کریم ﷺ ہے۔ شکر کے معنی حضور ﷺ کی بعثت سے خوش ہونا، اور زبان و جنان سے اقرار کرنا ہوں گے، اور حضور ﷺ سے اس چیز کو حاصل کرنا جس کے لیے حضور ﷺ مبعوث ہوئے۔

• ان سب باتوں کا پتا ہم کو اس آیت سے ملتا ہے:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ﴾[1]

ترجمہ: بے شک احسان کیا اللہ تعالیٰ نے مؤمنین پر کہ ان میں ایک رسول انہی میں سے بھیجا جو ان پر آیاتِ الٰہی پڑھتا ہے، اور ان کا تزکیۂ نفس کرتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت سکھلاتا ہے، حالاں کہ اس کی بعثت سے پہلے وہ کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

آیتِ ہٰذا سے حضور ﷺ کا نعمت ہونا، اور بعثت سے غرض تلاوتِ آیتِ قرآنی اور تزکیہ اور تعلیمِ معانیِ کتاب و حکمت ثابت ہوئی۔

• شکر اس کا یہ ہوگا کہ لسان و جنان سے اظہارِ رضا کیا جائے، اور اغراضِ بعثت کو حاصل کیا جائے۔ بعثت کی غرض صرف تلاوتِ الفاظِ آیات نہیں ہے، بلکہ تزکیہ اور تفہیمِ معانیِ آیات، اور تعلیمِ حکمت بھی جس کو ہم مشرح طور پر شروعِ بحثِ حدیث میں لکھ آئے ہیں۔

• یہاں یہ کہنا ہے کہ تزکیہ اور تفہیمِ معانی اور تعلیمِ حکمت حضور ﷺ نے اپنے ارشادات سے فرمائی، ان ہی کو ''احادیث'' کہتے ہیں۔ اگر احادیث حجت نہیں ہیں تو حضور ﷺ کی بعثت کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ یہ کافی تھا کہ قرآن لکھا لکھایا اتار دیا جاتا، جیسے: تورات شریف لکھی لکھائی نازل ہوئی تھی۔[2] جب بعثت کی ضرورت نہیں تو بعثت نعمت بھی نہیں ہوئی۔ یہ قرآن

---

[1] آل عمران: ۱۶۴ [2] قصہ نزول تورات میں الفاظِ قرآنی میں غور کیا جائے تو حدیث کا حجت ہونا صاف =

....

کے ساتھ معارضہ ہے۔

• ثابت ہوا کہ حضور ﷺ کا نعمت ہونا اس پر موقوف ہے کہ احادیث کو بھی حجّت مانا جائے، تو احادیث کو نہ ماننا ناشکری اور کفرانِ نعمت ہوا۔

• اور نعمت جس قدر عظیم ہوتی ہے اس کا کفران بھی اتنا ہی گناہِ عظیم اور خسران ہوتا ہے، تو احادیث کا نہ ماننا وہ گناہ ہوا جس کے برابر کوئی گناہ نہیں ہوسکتا۔

• یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ احادیث صرف صحابہ کے لیے حجّت تھیں۔ بعد کے لوگوں کے لیے حجّت نہ رہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ بجنسہ دوسری جگہ سورۂ جمعہ میں بھی ہے، اور اس میں لفظ و آخرین منھم لما یلحقوا بھم بھی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بعثت حضور ﷺ کی اور فیوضِ اربعہ مذکورہ (تلاوتِ آیات، وتزکیہ، وتعلیمِ کتاب وحکمت) صرف قرنِ حاضر کے لیے نہیں ہیں، بلکہ آیندہ نسلوں کے لیے بھی ہیں۔

• تو جس طرح کہ فیوضِ اربعہ قرنِ اول کو پہنچے، اسی طرح قرون آیندہ کو بھی پہنچنے چاہییں اور اگر قرونِ مابعد کو بلا احادیث کے پہنچ سکتے ہیں تو قرنِ اول کو بطریقِ اولی پہنچ سکتے تھے۔

• غرض احادیث کو نہ ماننا بعثت کو نعمت نہ سمجھنا ہے، جو بدترین ناشکری اور کفرانِ نعمت اور اعظم الخطایا ہے۔ فاعتبروا یا أولي الأبصار.

بحث حدیث ختم ہوئی۔ ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

= ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ فرمایا ہے: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ۱۴۵) ۔یعنی ہم نے موسیٰ علیہ السلام کے لیے لوحیں لکھی ہوئی دیں، جن میں ہر قسم کی نصیحت اور احکام تھے۔ آگے فرماتے ہیں: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾۔ یعنی ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑو اور اپنی قوم کو حکم دو کہ اس کے اچھے سے اچھے حکم پر عمل کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ امر موسیٰ علیہ السلام نے اپنے الفاظ میں کیا ہوگا اسی کو حدیثِ رسول کہتے ہیں تو اس کا ماننا حق تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہوئی۔

انتباہ ششم متعلّق اجماع

من جملہ اصولِ شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس، سو اجماع کے متعلّق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رُتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اس کو حجّتِ[1] ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا۔

سو یہ مسئلہ اوّل تو منقول[2] ہے، اس میں نقل پر مدار ہے، سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے عُلمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے۔ اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو۔ چناں چہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتبِ اُصول[3] میں مصرحاً مذکور ہے۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اصولِ شرع یعنی وہ چیزیں جن سے دین کے احکام ثابت ہوتے ہیں چار ہیں: ۱-قرآن ۲-اور حدیث ۳-اور اجماع ۴-اور قیاس۔

متّبعینِ ہوائے نفسانی نے ان چاروں اصول کے متعلّق غلطیاں کی ہیں۔ قرآن و حدیث کے متعلّق جو غلطیاں کی جارہی ہیں ان کا بیان ہو چکا۔ اب انتباہِ ششم میں ان غلطیوں کا بیان ہے جو اجماع کے متعلّق کی جاتی ہیں۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اول اجماع کی حقیقت بیان کر دیں، تاکہ اس کے متعلّق ہر بات کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

• اجماع کے معنی لغت میں ہیں: اتفاقِ رائے۔ اور علمائے شریعت کی اصطلاح میں امتِ محمدیہ کے مجتہدینِ صالحین کا ایک زمانے میں کسی دین کی بات پر اتفاقِ رائے کر لینا۔ وہ بات از جنسِ عقائد ہو یا از جنسِ اعمال، اور وہ اتفاق قولی ہو، مثلاً: سب نے زبان سے کہا کہ ہم اس سے متفق ہیں، یا فعلی، مثلاً: سب نے بلا انکار ایک کام شروع کر دیا، یہ بھی اجماع میں داخل ہے۔

---

[1] دلیل احکام کو واجب التعمیل ثابت کرنے والی۔ [2] نقلی دلیل سے ثابت ہے۔ [3] کذا فی نور الانوار

....

• حکم اس کا یہ ہے کہ جس طرح قرآن وحدیث حجت ہیں، اسی طرح اجماع بھی حجّت ہے، یعنی جس طرح قرآن وحدیث سے احکامِ دین ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح اجماع سے بھی ثابت ہوتے ہیں۔

• اجماع کے حجّت ہونے کا ثبوت آیاتِ قرآنی اور احادیث سے ہے، مثلاً: ایک آیت یہ ہے:

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا﴾[1]

جو کوئی مخالفت کرے گا رسول ﷺ کی اس کے بعد کہ اس پر راہِ ہدایت واضح ہو چکی ہو (یعنی وہ حکم صریح ہو) اور اتباع کرے گا راہِ مؤمنین کے سوا دوسری راہ کی تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے، اور داخل کریں گے ہم اس کو جہنّم میں، اور جہنّم بری جگہ ہے۔

ظاہر ہے کہ سبیلِ مؤمنین وہی ہے جس کو مؤمنین اختیار کریں۔ اسی کا ترجمہ اجماع ہے، اور اس آیت کی رو سے مخالفتِ رسول ﷺ اور مخالفتِ اجماع ایک ہی حکم میں ہے، تو جیسا کہ حکمِ رسول واجب التسلیم اور حجّت ہے، ایسے ہی اجماع بھی واجب التسلیم اور حجّت ہوگا۔

اور ایک حدیث یہ ہے:

لا تجتمع أمتي على الضلالة.

یعنی میری امت گمراہی پر اجماع نہیں کرسکتی۔

ثابت ہوا کہ اجماعی حکم ہمیشہ صحیح اور سراسر ہدایت ہی ہوگا۔ یہ حدیث متواتر المعنی ہے، یعنی اس مضمون کی حدیثیں اس کثرت سے موجود ہیں کہ سب مل کر اس مضمون کو تواتر کی حد تک پہنچا دیتی ہیں، گو الفاظ سب کے ایک نہیں ہیں۔ اجماع کے متعلق دیگر آیات واحادیث اور مبسوط بحثیں کتبِ اصول میں موجود ہیں۔

---

[1] سورۃ النساء: ۱۱۵

سو جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجّت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اسی طرح جب قرآن وحدیث حجّت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو اُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجّتِ قطعیّہ ہے۔ سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانونِ الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی۔ اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرتِ رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں، اور کثرتِ رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرتِ رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاقِ آراء ہے، وہ منفرد رائے کے مرتبے میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا؟

• غرض قرآن وحدیث سے اجماع کا حجّت ہونا ثابت ہے، اسی واسطے حضرت مصنف مدظلہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ منقول ہے، یعنی دلیلِ نقلی سے ثابت ہے، تو جو شخص قرآن وحدیث کا قائل ہے، اس کو اجماع کا قائل ہونا بھی ضروری ہے اور اجماع کا قائل نہ ہونا قرآن وحدیث کا قائل نہ ہونا ہے۔

• اور یہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر اس کے لیے دلیلِ نقلی نہ بھی ہوتی تو دلیلِ عقلی فطری موجود ہے، جو ہم کو اس کے ماننے پر مجبور کرتی ہے۔ وہ دلیل یہ ہے کہ:

- ہم اپنے کاموں میں دن رات دیکھتے ہیں کثرتِ رائے پر عمل کیا جاتا ہے۔ کثرت کے مقابلے میں قلت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، حتی کہ سو میں سے انچاس رائے ایک طرف ہوں اور اکاون ایک طرف تو اکاون والی رائے کو اختیار کیا جاتا ہے اور انچاس والی کو چھوڑ دیا جاتا ہے، صرف اس وجہ سے کہ ایک طرف ایک رائے بڑھی ہوئی ہے۔

- اور اگر کسی بات پر سو کے سو کو اتفاق ہو اور ایک رائے بھی خلاف نہ ہو تب تو وہ بات بالکل صحیح اور پختہ سمجھی جاتی ہے، اسی کا ترجمہ اجماع ہے۔

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے رو بہ رو قابلِ وقعت نہ ہوگی، لیکن اگر ہم اس اجماع کے خلاف پر اتفاقِ رائے کر لیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاقِ رائے ہر امر میں معتبر نہیں، بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے۔

-تو جیسا کہ ہم دنیا کے کاموں میں اجماع پر پورا اطمینان کرتے ہیں، اسی طرح دین کے کاموں میں اجماع پر کیوں نہ اطمینان کریں، اسی کا ترجمہ حجّت ہونا ہے۔ غرض دلیلِ نقلی اور عقلی سب سے اجماع کا حجّت ہونا ثابت ہے۔

• اور یہ کہنا کہ اجماع بھی رائے ہے، اور رائے رائے سب برابر ہیں، اگر اب کسی کی رائے اس کے خلاف ہے تو اس کو سلف کے اجماع کا ماننا ضروری نہیں محض بے وقوفی اور نقل وعقل کے خلاف ہے، اور یہ ایسی موٹی بات ہے جس کے لیے تطویلِ کلام کی ضرورت نہیں۔

ہاں! ایک شبہ یہ ہوسکتا ہے کہ جیسے سلف نے کسی رائے پر اجماع کیا، ہم بھی کر سکتے ہیں؟ تو جیسے کہ ان کا اجماع حجّت ہوسکتا ہے، ایسے ہی ہمارا اجماع بھی حجّت ہونا چاہیے۔ سلف نے ایک ضرورتِ زمانہ کو ملحوظ رکھ کر اجماع کیا تھا، زمانے کے بدلنے سے ضرورتیں بھی بدل گئیں۔ اب اگر ہم موجودہ ضرورتوں کے لحاظ سے ان کے خلاف کسی بات پر اجماع کر لیں تو وہ کیوں حجّت نہ ہوگا؟ اور ہمارے اجماع سے ان کا اجماع کیوں نہ منسوخ سمجھا جائے گا؟ کیوں کہ قرآن وحدیث سے جہاں اجماع کا حجّت ہونا ثابت ہے، وہاں کسی زمانے کی خصوصیت مذکور نہیں، جیسا کہ اوپر گزرا تو ہر زمانے کے مسلمانوں کا اجماع حجّت ہوسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ:

یہ بدیہی بات ہے کہ کثرتِ رائے یا اتفاقِ آرا میں ہر شخص کی رائے معتبر نہیں ہوتی، بلکہ جس فن اور جس کام کے متعلق وہ رائے ہوتی ہے اس کے ماہرین کی رائے معتبر ہوتی ہے، اور ان ہی سے رائے لی جاتی ہے۔ دیکھا ہوگا کہ علاج کے متعلق جب بورڈ ہوتا ہے تو اس میں بڑے بڑے ڈاکٹر ہی جمع کیے جاتے ہیں اور ان ہی سے رائے لی جاتی ہے اور ان ہی کی کثرتِ

سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضراتِ سلف سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً وعملاً بہت ہی انحطاط پائیں گے۔ جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔

رائے یا اتفاق آرا پر عمل کیا جاتا ہے۔ اور تعمیر کے متعلق جب کمیٹی ہوتی ہے تو بڑے بڑے انجینئر لوگ جمع کیے جاتے ہیں، نہ کہ معمولی راج مزدور وغیرہ اور ماوشما۔ اس کی بنا اسی اصل پر تو ہے کہ ہر فن میں ہر کس وناکس کا بلکہ اہلِ فن کا بھی اعتبار نہیں کیا جاتا، صرف ماہرینِ فن کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اس اصل پر نظر کرتے ہوئے اگر ہم انصاف کے ساتھ غور کریں تو ہرگز یہ نہ کہہ سکیں گے کہ آج کل کے لوگوں کا اجماع بمقابلہ اجماعِ سلف کے کوئی چیز ہے، اور اجماعِ سلف کے لیے ناسخ ہوسکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ آج کل کے لوگوں کو سلف کے ساتھ وہی نسبت ہے جو عوام کو خواص کے ساتھ یا غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے، خواہ از روئے علم دیکھا جائے خواہ از روئے عمل۔

از روئے علم تو ظاہر ہے کہ بعد کے لوگ ان ہی کے علوم کے خوشہ چین ہیں، بعض علوم ان پر ختم ہو چکے، جیسے علمِ حدیث، کہ محدثین سلف پر ختم ہو گیا، اور جیسے اجتہاد، کہ یہ بھی ختم ہو گیا۔ اب حدیث وفقہ جو کچھ ہے وہ سب ان ہی کی یادگار ہے۔

﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ﴾[1]

اور از روئے عمل بھی حالت یہی ہے، ان کی سی خوف وخشیت، ان کی سی ہمت، ان کا سا زہد، ان کا سا ورع وتقوی، ان کا سا انہماک فی الدین، اور خلوص بس افسانے ہیں، کہ کتابوں میں ہیں، اور بالکل اس کے مصداق ہیں کہ:

مسلمانان در گور و مسلمانی در کتاب

ان کا یہاں ذکر کرنا غیر ضروری ہے۔ ان کی نسبت غیر اقوام متعصبین کے یہ الفاظ ہیں

---

[1] سورة المائدة: ۵٤

پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسے ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہواس میں اس وقت کے علما کا اتفاق بھی قابلِ اعتبار ہوگا۔

کہ سچّے متوکل، سچّے خدا پرست، خالص مذہبی لوگ اگر تھے تو یہی تھے۔ اور احقر کہتا ہے کہ کسی فن میں کمال صرف علم سے نہیں ہوتا، بلکہ عمل سے ہوتا ہے اور علمی حقائق کا انکشاف عمل کے بڑھنے سے بڑھتا ہے۔ بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کتاب سے نہیں حاصل ہوتیں، بلکہ تجربہ سے حاصل ہوتی ہیں، اور بلا عمل کے علمی حقائق کا انکشاف نہیں ہوتا، صرف نقلِ الفاظ ہوتی ہے۔
دیکھیے! ایک ڈاکٹر کتنا ہی بڑا عالم ہو، حتی کہ ڈاکٹری کی کتابوں کا حافظ ہو جائے، لیکن عمل اس کا ناقص ہو، یعنی پریکٹس پوری نہیں ہوئی ہے تو وہ جب کام کرنے کھڑا ہوگا تو ایسا نہ کر سکے گا جیسے وہ شخص کر سکتا ہے جس کی پریکٹس پوری ہے، چاہے وہ اس سے علم میں کم ہو۔ وجہ یہی ہے کہ عمل سے ہی انکشافِ حقائق ہوتا ہے۔
بنا بریں کہا جا سکتا ہے کہ اگر بالفرض آج کل کے لوگ سلف کے ساتھ کسی علم میں برابر بھی ہو جائیں تب بھی اس وجہ سے کہ عمل میں گھٹے ہوئے ہیں، یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ علمی حقائق کا انکشاف ان کو سلف کے برابر نہیں ہو سکتا، اور بہت سے دقائقِ علمی ایسے رہ جائیں گے جن تک ان کی رسائی نہیں ہوئی۔

• حاصل یہ ہوا کہ آج کل کے لوگ عمل میں تو گھٹے ہوئے ہیں ہی علم میں بھی سلف کے برابر نہیں ہو سکتے، تو یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ آج کل کے لوگوں کو سلف کے ساتھ وہی نسبت ہے جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے، اور اجماع ماہرین ہی کا معتبر ہو سکتا ہے، نہ کہ غیر ماہرین کا تو آج کل کا اجماع سلف کے اجماع کے لیے ناسخ کیسے ہو سکتا ہے؟

• ہاں! اگر کوئی مسئلہ ایسا ہو کہ سلف سے اس میں کچھ منقول نہ ہو تو چوں کہ اس صورت میں ماہرین اور غیر ماہرین کا مقابلہ نہیں، اس وقت کے علما ہی ماہر سمجھے جائیں گے، اور ان کا

• اور اس میں ایک فطری راز ہے۔ وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تایید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تایید ہوتی ہے۔ جب یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ:

اجماع بھی حجّت ہوگا، لیکن یہ یاد رہے کہ ''علما'' سے مراد وہ علما ہیں جو صرف رسمی عالم نہ ہوں، بلکہ عالم اور فارغ التحصیل ہونے کے ساتھ صحبت یافتہ، اور محقّق، اور نفوسِ قدسیہ رکھنے والے ہوں، بندۂ ہوا وہوس نہ ہوں، زہد وتقوی و اخلاص پورا پورا حاصل کیے ہوئے ہوں، شہرت اور تعلّی اور نفسانیت سے دور بھاگتے ہوں۔

خلاصہ یہ کہ سچّے نائبِ رسول ہوں۔ ایک ادنی علامت اس کی یہ ہے کہ ان میں بات کی پچ نہ ہو۔ اگر کبھی بمقتضائے بشریت تسامح ہوا ہو تو ادنی آدمی کے سمجھانے سے اور حق بات ذہن میں آجانے کے بعد اپنے قول سے رجوع کرلیں، اور ترجیح الراجح ان کا شعار ہو۔ ایسے علما کا اجماع نئے مسئلے میں (یعنی جس میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو) اب بھی حجّتِ قطعیّہ ہوگا، لیکن راقم کا خیال یہ ہے کہ ایسا اجماع اس پُرفتن زمانے میں جس میں علی العموم طبیعتوں میں کجی ہے، محال نہ سہی کالمحال ضرور ہے۔

اس کا تجربہ ابھی قریب کے زمانے میں کانگریس کے دور دورہ کے وقت ہو چکا ہے کہ بہت سے علما بھی کانگریس کے ہم نوا ہو گئے تھے۔ اس وقت بہت سے لوگوں نے یہ کہا تھا کہ اس مسئلے پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے، اور بمقتضائے حدیث **لا تجتمع أمتي على الضلالة** یہی حق ہے، حالاں کہ نہ وہ اجماع تھا، نہ اس طرف کثرتِ رائے تھی، کیوں کہ بکثرت علما اس کے خلاف بھی تھے، نہ جو لوگ اس میں شریک تھے وہ سب کے سب اہلِ علم تھے، معمولی طلبا، بلکہ وکلا بھی مولوی اور عالم بن گئے تھے، اور جو علما بھی شریک تھے بعض بھولے پن سے اور بعض طلبِ جاہ یا طلبِ مال یا دیگر ذاتی اغراض کی وجہ سے شریک تھے۔ ایسا اجماع تو دجال کے وقت میں دجال کے صدق کے متعلق بھی ہوگا۔

- جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے، جس کا حجّت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔ سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا، اس لیے تایید حق ساتھ نہ ہوگی۔

- اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی۔ اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیلِ خلوص ہے، اور خلوص میں تاییدِ حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابلِ اعتبار ہوگا۔

غرض اس زمانے میں مسلمانوں کا اجماع جو اجماع کی شرائط کے ساتھ ہو قریب ناممکن ہے۔ تاہم مسئلہ یہی ہے کہ اگر بالفرض اجماعِ صحیح پایا جائے تو حجّتِ قطعیّہ ہے۔

اور حضرت حکیم الامت مدظلہ نے اس بات کی کہ "سلف کا اجماع موجود ہوتے ہوئے ہمارا اجماع مسترد ہے" فلاسفی ارشاد فرمائی ہے: وہ یہ ہے کہ قانونِ فطرت (عادت اللہ) ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تاییدِ الٰہی نہیں ہوتی۔ تاییدِ الٰہی جب ہی ہوتی ہے کہ خلوص اور للّٰہیت ہو۔

جب کسی بات پر سلف نے اجماع کرلیا تو ظاہر ہے کہ ان کا اجماع دین کے لیے اور محض للّٰہیت کے ساتھ تھا۔ اب اس کے مقابلے میں جو اس کے خلاف اجماع ہوگا تو وہ بلا ضرورت ہوگا اور اس کی بنا سوائے نفسانیت اور خود رائی کے کیا ہوسکتی ہے؟ لہٰذا اس میں تاییدِ غیبی نہ ہوگی اور وہ مقبول عند اللہ نہ ہوگا۔ پھر ایسا مردود اجماع مقبول اجماع کے مقابلے میں کیسے حجّت ہوسکتا ہے؟

رہا یہ کہ ضرورت کے بدلنے سے حکم بھی بدلنا چاہیے، یہ وہی تقریر ہے جو آج کل آیات واحادیث کے مقابلے میں بھی کی جاتی ہے۔ چناں چہ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ نماز کا حکم انکسار اور فروتنی سکھانے کے لیے تھا، اور روزے کی ایجاد قوتِ بہیمیہ وشہوانیہ کے توڑنے کے لیے ہوئی تھی، اب زمانہ تعلیم کا ہے، اور تعلیم خود انسان کو مہذب بناتی ہے، یہ دونوں غرضیں صرف

یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو، گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی، لیکن نصِ صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت نصِ صریح کی مخالفت ہے۔

اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح[1] ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟ سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں، کیوں کہ نص نص برابر اور ایک کو موافقتِ اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیلِ قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ[2] ہونا خلافِ نقل اور خلافِ عقل ہے، بلکہ ہرگاہ دلیلِ نقلی سے

تعلیم ہی سے حاصل ہو جاتی ہے، پھر نماز کی اور روزے کی ضرورت کیا ہے؟

علی ہذا تمام دین میں اسی قسم کی تقریریں کی جاتی ہیں۔ اس کا نام الحاد ہے اور اس کا قائل ہونے والا خارج عن الاسلام ہے، اس سے ہماری گفتگو نہیں۔ جو شخص اسلام کا نام لیتا ہے اس کو قرآن وحدیث کا ماننا ضروری ہے، اور ان میں اس قسم کی تاویلیں کرنا تحریف ہے، اور تحریف در حقیقت تکذیب اور انکار ہے، پھر اسلام کا نام لگانا بے کار ہے، اور جب کہ اجماع کا حجّت ہونا آیات واحادیث سے ثابت ہے تو اس کے بارے میں یہ گفتگو کرنا کہ ضرورت کے وقت اس کو بدل دینا چاہیے بعینہٖ آیات واحادیث میں بھی گفتگو کرنا ہے جو اسلام کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔

- الحاصل سلف کا اجماع کسی بات پر موجود ہوتے ہوئے خلف کا اجماع معتبر نہیں ہے، اور یہ درجہ اس اجماع کا ہے جو علمائے صالحین سلف نے صرف اپنی رائے سے کیا ہو، یعنی وہ مضمون کسی صریح آیت یا حدیث کا نہ ہو۔
- اور اگر ایسا ہوا کہ وہ مضمونِ آیت یا حدیث بھی صراحتًا موجود ہے، اور اس پر سلف کا اجماع بھی ہو گیا، تب تو خلف کا اجماع اس کے خلاف بالکل ہی باطل ہے، کیوں کہ وہ اجماع

---

[1] دلیل شرعی۔ [2] عمل کے قابل۔

امر مجمع علیہ[1] کے ضلالت[2] ہونے کا امتناع[3] ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند[4] کوئی نص[5] ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم کیا جائے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی، کیوں کہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال ہے۔ پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔

سلف کے خلاف ہونے کے ساتھ آیتِ صریح یا حدیثِ صریح کے بھی خلاف ہے۔

• اور اگر ایسی صورت پیش آوے کہ ایک مسئلہ نصِ شرعی سے ثابت ہے، اور اس پر سلف کا اجماع بھی ثابت ہے، لیکن بمقابلہ اس کے ہم کو کوئی نصِ شرعی صریح اس کے خلاف بھی ملتی ہے، تب کیا کیا جائے گا؟ آیا اس نص پر عمل کیا جائے گا جو اجماع کے خلاف ہے یا اجماع پر؟

اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اجماع ہی پر عمل کیا جائے گا، کیوں کہ دونوں طرف نص موجود ہے تو اس بات میں دونوں طرفیں برابر ہیں، اور ایک طرف نص کے ساتھ اجماع بھی موجود ہے، تو اس نص کو قوت ہوگئی، تو دلیلِ قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف پر عمل کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ یہ بہت ظاہر بات ہے۔

• اگر ایسی صورت پیش آوے کہ کسی بات پر اجماع ہوا، اور اس بات کی تائید میں کوئی نص نہیں ہے، بلکہ اس کے خلاف نص موجود ہے، تب بھی اجماع ہی پر عمل کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ:

- جب دلائلِ قطعیہ حدیث وقرآن سے ثابت ہو چکا کہ جس بات پر اجماع ہو جائے وہ باطل اور گمراہی کی بات نہیں ہوسکتی۔

- ادھر یہ بھی ظاہر ہے کہ نص کی مخالفت بھی گمراہی ہے، لیکن صورتِ مفروضہ میں اجماع ظاہراً نص کے خلاف پایا گیا، تو اس سے پتا چلتا ہے کہ اس اجماع کے ساتھ بھی ضرور کوئی نص

---

[1] جس پر اجماع ہوا۔ [2] گمراہی۔ [3] محال ہونا۔ [4] سہارا۔ [5] دلیل صریح۔

پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام[1] اجماع کے راجح[2] ہوگئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے۔ اور اجماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل "اِنّی" کہتے ہیں۔

مثال اس کی جمع بین الصلاتین بلا سفر و بلا عذر ہے، جس کی حدیث ترمذی میں ہے، اور فجرِ[3] احمر کے وقت[4] اذن تسحر کا کہ وہ بھی ''ترمذی'' میں ہے۔

ہوگی، جس کے سہارے علمائے مجتہدین سلف صالحین نے اجماع کیا، کیوں کہ سلف کی احتیاط، اور ورع، وتقوی، اور خشیت ایسی نہ تھی کہ نصِ صریح کے خلاف سب کے سب اتفاق کر لیتے۔

-بس سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ کوئی نص ضرور موجود تھی، جس پر انھوں نے اجماع بھی کرلیا، اور وہ نص ہم تک نہیں پہنچی۔

تو اب وہی صورت ہوگئی کہ دونوں طرف ایک ایک نص موجود ہے، اور ایک کے ساتھ اجماع بھی ہے، تو یہ نص قوی ہوگئی اور وہ ضعیف، لہٰذا قوی کو اختیار کیا جائے گا۔ تو حقیقت اس کی یہ ٹھہری کہ ایک نص کے مقابلے میں دوسری نص پر عمل ہوا بوجہ قوی ہونے کے، اور اجماع ثبوت ہے اس دوسری نص کے موجود ہونے کا۔

-تو اس صورت میں اس مسئلہ کے لیے اجماع کو جو دلیل کہا جاتا ہے وہ دلیل کی ایک خاص قسم ہے، جس کو ''دلیلِ اِنّی'' کہتے ہیں، اور اس صورت میں یہ اجماع اور دوسری قسم کی دلیل نہیں ہے جس کو ''دلیلِ لِمّی'' کہتے ہیں، بلکہ ''دلیلِ لِمّی'' نص ہی ہے۔

دلیلِ اِنّی اور لِمّی کی حقیقت یہ ہے کہ جس دلیل پر بنا ہو کسی حکم کی اس کو ''دلیلِ لِمّی'' کہتے ہیں۔ بنا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ دلیل نہ ہو تو یہ حکم بھی نہ ہو۔ اور جس پر بنا نہ ہو،

---

[1] مل جانا۔ [2] مقدم۔ [3] اشتباہات کے اصل نسخہ میں وقت ہی کا لفظ ہے۔ مگر حضرت مصنف مدظلہ نے فرمایا کہ وقت کی جگہ قبل کر دیا جائے کیوں کہ لفظ وقت سے ابہام ہوتا ہے کہ فجر احمر ہونے کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ حالاں کہ قواعد عربیت سے الفاظ روایت کا ترجمہ یہ نہیں ہوتا اور فرمایا جس کے نسخہ میں لفظ وقت ہو وہ قبل بنالیں۔ [4] قبل۔

....

بلکہ وہ صرف علامت ہو دوسری دلیل کی، اس کو ''دلیل انّی'' کہتے ہیں، تو یہاں اجماع پر بنا حکم کی نہیں ہے، بلکہ اجماع سے پتا چلا ہے کہ ضرور نص موجود تھی جو حکم کی بنا ہے، اس کی تایید اجماع سے ہوگئی، کیوں کہ اجماع ضلالت پر ہونا محال ہے، تو اس صورت میں نص کے مقابلے میں دوسری ایسی نص پر عمل ہوا جس کی قوت اجماع کی وجہ سے بڑھ گئی ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ظہر اور عصر میں اور مغرب اور عشا میں جمع کیا، مدینہ میں بلا کسی خوف یا بارش کے، لیکن اجماع امت کا اس کے خلاف ہے، آج تک کسی اہلِ علم نے اس پر عمل نہیں کیا، اجماع اس کے خلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی نص صریح اہلِ اجماع کو اس کے خلاف ضرور ملی ہے، کیوں کہ اجماع باطل پر ہونا محال ہے۔ بروئے حدیث: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ

دوسری مثال وہ حدیث ہے جس میں روزے کے بارے میں ہے:

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الْأَحْمَرُ.

یعنی رات کو برابر کھاتے پیتے رہو، یہاں تک کہ عرض آسمان میں فجرِ سرخ (شفق سرخ) نظر آنے لگے۔

اس سے لازم آتا ہے کہ صبحِ صادق کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے جب تک کہ افق میں سرخی نہ پیدا ہو۔ اجماع اس کے خلاف ہے۔ علمائے امت میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا، سب کے سب یہی کہتے ہیں کہ صبحِ صادق ہوتے ہی روزہ شروع ہو جاتا ہے۔

یہاں بھی وہی تقریر ہے کہ اجماع اس کے خلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اہلِ اجماع کو ضرور کوئی نصِ صریح اس کے خلاف ملی، کیوں کہ اجماع باطل پر ہونا بروئے حدیثِ مذکور محال ہے۔

☆ ☆ ☆

انتباہِ ہفتم

متعلق قیاس من جملہ اصولِ شرع

اب صرف قیاس رہ گیا، اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں:

ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے: یعنی اس کی حقیقت[1] واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص[2] اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو، اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل[3] نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو، خواہ وہ امر معادی[4] ہو یا معاشی[5] جیسا کہ انتباہِ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے،

علمِ اصول میں ثابت ہو چکا ہے، اور اوپر بیان بھی ہو چکا ہے کہ احکامِ شرعی چار قسم کی دلیلوں سے ثابت کیے جاتے ہیں: قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس سے، پہلی تین قسم کی دلیلوں کا بیان ہو چکا، اب قیاس کا بیان ہے۔

- قیاس کے متعلق بھی بہت غلطیاں کی جاتی ہیں:
  - اول تو یہ کہ قیاس کی حقیقت ہی غلط سمجھ رکھی ہے۔
  - پھر یہ کہ قیاس کے موقع ومحل کو بھی نہیں دیکھا جاتا۔
  - اور قیاس کی اہلیت وعدمِ اہلیت پر بھی نظر نہیں کی جاتی۔
  - نہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ قیاس سے غرض کیا ہے۔
- غرض اس مبحث کے متعلق سرتاسر غلطی ہی غلطی رائج ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظِ قیاس اگرچہ عربی ہے، مگر اردو زبان میں بھی مستعمل ہے، اور اس کو عوام وخواص سب بولتے ہیں، لیکن عربی اور ہندی معنی میں بہت فرق ہے۔

پھر عربی میں بھی قیاس کے ایک معنی لغوی ہیں اور ایک اصطلاحی۔ ہمارے تعلیم یافتہ بھائی جب سن لیتے ہیں کہ شریعت میں قیاس بھی حجت ہے، یعنی قیاس سے بھی احکام شرعی ثابت

---

[1] یعنی قیاس کی صحیح حقیقت۔ [2] قرآن وحدیث۔ [3] چھوڑا ہوا۔ [4] اخروی۔ [5] دنیوی۔

اس لیے یہ کہا جائے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے، مگر بوجہ خفا دلالت خفی ہے۔ پس ضرورت ہوگی اس حکمِ خفی کے استخراج کی۔

ہو سکتے ہیں تو ان کو بہت گنجائش مل جاتی ہے، اور ہر ہر حکم میں قیاس سے کام لینے لگتے ہیں، اور قیاس کے معنی وہی سمجھتے ہیں جو اپنے عرف میں ہیں، حالاں کہ یہ خلطِ اصطلاح ہے۔

ہم اس بحث کو بہت مشرح لکھتے ہیں، کیوں کہ اس میں فی زمانہ ابتلائے عام ہو رہا ہے۔ اس مشرح لکھنے میں حضرت مصنّف مدظلہ کے کلام کی ترجمانی تو کافی ہو جائے گی، لیکن شاید ترتیبِ مطالب میں فرق ہو جائے۔ اگر ایسا ہوا تو اس بحث کے ختم پر حضرت مصنّف کے بعض جملوں کی شرح بقدرِ ضرورت دوبارہ کر دیں گے۔

• جاننا چاہیے کہ قیاس لفظِ عربی ہے۔ اس کے لغوی معنی ''اندازہ'' کرنا ہے، مقیاس اسی سے اسمِ آلہ ہے۔ مقیاس اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی چیز کا اندازہ کیا جائے، مثلاً: ''مقیاس الحرارۃ'' تھرمامیٹر کو کہتے ہیں، کیوں کہ اس سے حرارت کا اندازہ کیا جاتا ہے، اور ''مقیاس الماء'' پانی کی گہرائی ناپنے کا آلہ، ''مقیاس البرق'' بجلی کے ناپنے کا آلہ وغیرہ وغیرہ۔

• قیاس کے اصطلاحی معنی یعنی وہ معنی جو علمائے اصول کے مقرر کردہ ہیں، جو اس وقت زیرِ بحث ہیں اس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔ پہلے وہ معنی بیان کرتے ہیں جو ہمارے عرف میں مستعمل ہے۔ ہمارے عرف میں قیاس کے معنی خیال، وہم، گمان ہیں۔ عوام جہلا اکثر ان ہی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً: کہا جاتا ہے کہ ''لارڈ صاحب تشریف لا رہے ہیں، آنے کی غرض معلوم تو ہے نہیں، قیاسات دوڑائے جا رہے ہیں''، یعنی جو بات کسی کے وہم و گمان میں آتی ہے کہتا ہے۔ اور جو لوگ تعلیم یافتہ اور سمجھ دار سمجھے جاتے ہیں وہ بھی اکثر اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کبھی دو چیزوں کو کسی بات میں مشابہ دیکھ کو دونوں پر ایک حکم کر دینے کو قیاس کہتے ہیں، جیسے ہائی کورٹ سے ایک فیصلہ صادر ہوتا ہے، وکلا دوسری عدالتوں میں اسی جیسے دوسرے مقدمات میں ہائی کورٹ کی وہ نظیر پیش کرتے ہیں اور اسی کے موافق فیصلہ ہو جاتا ہے۔

اس کا طریقہ ادلۂ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے، ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص خاص صفات وکیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ ومماثل[1] ہے، پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم[2] میں اس کے حکم منصوص کی بنا بظن[3] غالب کون سی صفت وکیفیت ہے، پھر اس صفت وکیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق[4] ہے یا نہیں۔

یہ معنی اس معنی کے قریب ہیں جو علما کی اصطلاح میں ہیں، بلکہ بعینہ وہی ہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ علما کی شرائط بوجہ اس کے کہ دین میں اس سے کام لیا جاتا ہے اور خوفِ خدا پیش نظر ہوتا ہے زیادہ سخت ہیں، اور تعلیم یافتہ اصحاب چوں کہ اپنی مطلب برآری کے لیے استعمال کرتے ہیں، اس واسطے اگر موقع پاتے ہیں تو کسی شرط کو حذف بھی کر دیتے ہیں، عدالتوں میں ایسا موقع کم ملتا ہے، لہٰذا کچھ احتیاط کرتے ہیں، کیوں کہ حکومت کا دباؤ اور خوف ہوتا ہے، اور دین کے بارے میں ایسے مطلق العنان ہیں کہ بلا قید موقع ومحل وشرائط کے استعمال کرتے ہیں، جس سے قیاس قریب قریب اسی معنی کے آجاتا ہے جس میں عوام استعمال کرتے ہیں، جیسے خیال وگمان۔

• اب وہ معنی سنیے! جو علمائے شریعت کی اصطلاح میں ہیں، وہ یہ ہیں کہ ”جس چیز کا حکم صراحتاً قرآن، یا حدیث، یا اجماع میں مذکور نہ ہو اس کا حکم ان ہی تینوں میں سے کسی سے نکالنا“۔

• اس کا طریقہ یہ ہے کہ غور کیا جائے کہ وہ چیز جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں ہے، ان چیزوں میں سے جن کا حکم شریعت میں صراحتاً مذکور ہے کس کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے؟ اور دیکھا جائے کہ اس چیز میں فہم سلیم کے نزدیک کوئی ایسی بات ہے جس پر اس حکم کی بنا بظن غالب ہو سکتی ہے؟ ”بظن غالب“ کی قید اس واسطے ہے کہ احکامِ شرعی کی بنا کسی بات پر یقین کے ساتھ قائم کرنا صحیح نہیں، جب تک کہ حضرت شارع ہی کی طرف سے نہ بیان فرمایا گیا

---

[1] مانند۔ [2] جس کا حکم صراحۃً موجود ہے۔ [3] گمان۔ [4] موجود۔

اگر متحقق[1] ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جائے گا جو اس امر منصوص[2] الحکم مماثل[3] میں منصوص ہے۔ اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ، اور اس امر مسکوت الحکم کو مقیس، اور اس بنائے حکم کو علت، اور اس اثباتِ حکم کو تعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔

ہو۔ اس غلطی میں آج کل بہت لوگ مبتلا ہیں۔

نیز وہ چیز جس کے حکم کی بنا حضرت شارع علیہ السلام کی طرف سے بیان ہو چکی ہو وہ ہماری اس وقت کی بحث سے خارج ہے کیوں کہ وہاں قیاس کا کیا موقع ہے؟ پس اگر کوئی ایسی بات مل جائے کہ اس پر بنا اس حکم کی بظن غالب ہو سکتی ہے تو اب دیکھا جائے گا کہ وہ بات اس چیز میں بھی موجود ہے یا نہیں؟ جس کا حکم صراحتاً شریعت میں نہیں ملتا اور اس کا حکم ہم نکالنا چاہتے ہیں۔ اگر وہ بات اس میں موجود ہے تو وہ حکم بھی اس کے لیے ثابت کیا جائے گا۔ اس کا نام قیاس ہے۔ ہماری تقریر سے سمجھ میں آ گیا ہو گا۔

- قیاس کے لیے اتنی چیزوں کی ضرورت ہے: اول: وہ چیز جس کا حکم صراحتاً قرآن یا حدیث یا اجماع میں موجود ہے، اس کو ''مقیس علیہ'' کہتے ہیں (یعنی وہ چیز جس پر دوسری چیز کو قیاس کیا گیا)۔ دوم: وہ چیز جس کا حکم قیاس سے نکالا گیا، اس کو ''مقیس'' کہتے ہیں (یعنی وہ چیز جس کو دوسرے پر قیاس کیا گیا)۔ تیسری: وہ بات جس پر مقیس علیہ کے حکم کی بنا بظن غالب سمجھی گئی، اس کو ''علت'' کہتے ہیں (یعنی حکم کا سبب)۔ چوتھے: وہ حکم جو مقیس علیہ کے لیے تھا، اس کو مقیس کے لیے ثابت کرنا، اس کو ''تعدیہ'' کہتے ہیں (یعنی حکم کو ایک چیز سے دوسری چیز تک پہنچا دینا)۔ یہ سب چار چیزیں ہوئیں:

---

[1] موجود۔ [2] صراحتاً موجود۔ [3] مماثل صفت ہے امر کی جیسا کہ منصوص الحکم بھی امر ہی کی صفت ہے۔ معنی یہ ہوئے کہ جو حکم اس چیز کا ہے جس کا حکم شریعت میں موجود ہے۔ اور وہ چیز مشابہ ہے دوسری چیز کے جس کا حکم صراحتاً موجود نہیں بوجہ اس مشابہت کے اس دوسری چیز کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جائے گا۔

....

۱- مقیس علیہ ۲- مقیس ۳- علت ۴- تعدیہ، اس تعدیہ ہی کا نام ''قیاس'' بھی ہے۔
یہ حقیقت ہے قیاس کی جس سے مجتہدین بعض ان احکام کو ثابت کرتے ہیں جن کی تصریح شریعت میں، یعنی قرآن وحدیث واجماع میں نہیں ملتی، اس کو ہمارے بھائی صحیح طور سے نہیں سمجھتے، اور خلطِ اصطلاح کر کے وہم وگمان ہی کے درجے میں لے آتے ہیں، اور دین میں طرح طرح کی گڑبڑ کرتے ہیں، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

• قیاسِ صحیح کے حجّت ہونے کا ثبوت شریعت میں موجود ہے، جس کو کتبِ اصول میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ یہاں ہم بھی بقدرِ ضرورت بیان کرتے ہیں۔

- قرآن میں جابجا دیگر اقوام کے قصّے بیان کر کے فرمایا گیا ہے:

﴿اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِی الْاَبْصَارِ﴾[1]

یعنی اس میں عبرت ہے اہل نظر کے لیے۔

﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰاُولِی الْاَبْصَارِ﴾[2]

یعنی عبرت پکڑو، اے اہل نظر۔

﴿لَقَدْ كَانَ فِیْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ﴾[3]

یعنی ان کے قصوں میں عبرت ہے اصحاب عقل کے لیے۔

عبرت پکڑنے کی یہی صورت تو ہے کہ دوسروں کے حالات میں غور کیا جائے کہ ان پر عذابِ الٰہی آنے کی کیا وجہ ہوئی؟ جب وہ وجہ معلوم ہو جائے تو دیکھا جائے کہ وہ بات ہم میں موجود ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو وہ حکم یعنی عذاب جو ان پر آیا تھا اس کو اپنے واسطے بھی ثابت سمجھا جائے اور اس سے بچنے کی کوشش کی جائے۔

یہاں قیاس کے چاروں اجزا موجود ہیں: مقیس علیہ وہ قوم ہے جس پر عذاب آیا، اور مقیس ہم لوگ ہیں، علتِ حکم (عذاب کی وجہ) وہ فعل ہے جس کی بدولت عذاب آیا، اگر وہ

---

[1] سورة النور: ٤٤ [2] سورة الحشر: ٢ [3] سورة يوسف: ١١١

....

علت ہم میں موجود ہے تو اس کے اثر یعنی عذاب کو ہم تک متعدی سمجھنا چاہیے، یہ تعدیہ ہے جس کو ''قیاس'' کہتے ہیں۔ امرِ ﴿فَاعْتَبِرُوْا﴾ سے قیاس کرنے کا وجوب اور حجّت ہونا صاف ظاہر ہے، ایسی آیتیں قرآن پاک میں بہت ہیں جن سے قیاس کا حجّت ہونا ثابت ہوتا ہے، مثلاً:

﴿اِنَّآ اَرْسَلْنَآ اِلَيْكُمْ رَسُوْلًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا ۝ فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ فَاَخَذْنٰهُ اَخْذًا وَّبِيْلًا ۝ فَكَيْفَ تَتَّقُوْنَ اِنْ كَفَرْتُمْ﴾[1]

ترجمہ: ہم نے بھیجا تمہارے پاس ایک رسول جو گواہ ہوگا تمہارے اوپر، جیسے بھیجا تھا ہم نے فرعون کے پاس ایک رسول، پس نافرمانی کی فرعون نے اس رسول کی تو پکڑ لیا ہم نے اس کو سخت پکڑ میں، پھر تم کیسے بچو گے ہماری پکڑ سے اگر تم نے کفر کیا؟

اس میں فرعون مقیس علیہ ہے، اور مخاطبینِ آیت مقیس ہیں، اور کفر علتِ مواخذہ وعذاب ہے، اور مواخذہ وعذاب کو فرعون سے اپنی طرف درصورت اس علت کے موجود ہونے کے متعدی سمجھنے کا حکم ہے۔ یہی قیاس ہے۔ آیتیں اس قسم کی صدہا موجود ہیں۔

- اب قیاس کے متعلق حدیث سنیے! حدیثیں بھی بکثرت موجود ہیں، چناں چہ ہم اوپر بیان بھی کر آئے ہیں، ان میں سے ایک حدیث کو بطورِ خلاصہ دہراتے ہیں: ''جب حضور ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو والیِ یمن بنا کر بھیجا تو فرمایا: تم کیسے فیصلے کرو گے؟ عرض کیا: کتاب اللہ کے موافق کروں گا۔ فرمایا: اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ملے؟ عرض کیا: حضور ﷺ کی سنت کے موافق کروں گا۔ فرمایا: اگر سنت میں بھی نہ ملے؟ عرض کیا: پھر میں اجتہاد کروں گا، اور میں اس میں کوتاہی نہ کروں گا (یعنی خوب سمجھ کر فیصلہ کروں گا)، حضور ﷺ نے اس پر بہت خوشی ظاہر فرمائی''۔

اس اجتہاد کی حقیقت کیا ہے؟ اور اس میں کوتاہی نہ کرنے کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی

---

[1] سورۃ المزمل: ۱۵-۱۷

....

یہی ہو سکتے ہیں کہ جب مجھے کتاب اللہ اور سنت میں صریح حکم نہ ملے گا تو میں سوچوں گا کہ کوئی نظیر اس کی کتاب وسنت میں ہے یا نہیں؟ اس نظیر کی تلاش کرنے ہی کے متعلق کہا ہے کہ میں کوتاہی نہ کروں گا، جب نظیر مل جائے گی تو اس کا حکم پیش آمدہ واقعہ پر بھی جاری کروں گا۔ یہی قیاس ہے، اس میں چاروں اجزائے مذکورہ قیاس کے موجود ہیں، وہ نظیر مقیس علیہ ہے، اور واقعۂ موجودہ مقیس ہے، اور وجہ مشترک علت ہے، اور وجہ مشترک کی بنا پر اس حکم کو مقیس پر جاری کرنا یہ تعدیہ ہے، اسی کا نام ''قیاس'' ہے۔ اس قسم کی حدیثیں بہت ہیں، بعض کو ہم اوپر بھی لکھ آئے ہیں۔

راقم کہتا ہے کہ قیاس صرف حجّتِ شرعی ہی نہیں، بلکہ ہر قانون، ہر ملّت، ہر عرف میں موجود ہے، اور بلا قیاس کے کوئی کام نہیں چل سکتا۔ دیکھیے! عدالتوں میں مقدمات ہائی کورٹ کے نظائر سے طے ہوتے ہیں۔ نظیر کی موافق حکم کرنا سوائے قیاس کے کیا ہے؟ جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں، ہائی کورٹ کا طے کردہ مقدمہ مقیس علیہ ہے، اور عدالتِ ماتحت کا مقدمہ مقیس، اور وجۂ مشابہت علت، اور ہائی کورٹ کے اصل مقدمہ کا حکم مقدمہ میں جاری کرنا تعدیہ ہے، اسی کا نام ''قیاس'' ہے۔

ہر ملت میں مقتداؤں کے زمانے کے واقعات سے ما بعد کے لوگ استدلال کرتے ہیں، اس کا طریقہ وہی ہے کہ گزشتہ واقعات مقیس علیہ ہیں، اور موجودہ واقعات مقیس اور دونوں میں وجۂ مشابہت علت، اور بوجہ اس مشابہت کے موجودہ واقعات میں گزشتہ واقعات کا حکم کرنا تعدیہ اور قیاس ہے۔ عرف میں بچوں تک کو ہم دیکھتے ہیں کہ استاد کے ہاتھ سے ایک بچہ کسی شرارت پر پٹتا ہے تو سب بچوں کے کان ہو جاتے ہیں، اور اسی جیسی دوسری شرارت سے بھی ڈر جاتے ہیں، یہ قیاس ہی ہے یا کچھ اور؟ وہ شرارت مقیس علیہ ہے اور دوسری شرارتیں مقیس، اور دونوں میں وجۂ مشابہت علت، اور اس حکم کا ان پر جاری سمجھنا تعدیہ اور قیاس ہے۔

....

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ قیاس امرِ فطری ہے، جس پر بچے تک بھی عامل ہیں، بلکہ ترقی کر کے کہا جا سکتا ہے کہ جانوروں میں بھی عمل بالقیاس کا مادہ موجود ہے، ایک شرارت پر جانور مار کھاتا ہے تو دوسری قسم کی شرارت سے بھی رک جاتا ہے، اس میں وہی تقریر جاری ہوتی ہے کہ وہ شرارت جس پر وہ جانور پٹا ہے مقیس علیہ ہے، اور نئی شرارت مقیس اور دونوں شرارتوں میں باہم کچھ مشابہت ضرور ہے، یہ علت ہے، اور اس علت کی بنا پر نئی شرارت پر شرارتِ اول کے حکم، یعنی مار پڑنے کے جاری ہو جانے کو مرتب سمجھ لینا یہ تعدیہ ہے، اسی کا نام ''قیاس'' ہے۔

ثابت ہو گیا کہ قیاس امرِ فطری ہے اور بچے اور حیوانات تک بھی اسی پر عامل ہیں، اور اس زمانے میں جس پر دنیا خوش ہے، یعنی صنعت وحرفت وایجاد اس کی بنا کس چیز پر ہے؟ صرف قیاس پر، کیوں کہ ایجاد اسی طرح ہوتی ہے کہ ایک چیز میں ایک اثر موجود ملا۔ اب اہلِ تجربہ غور کرتے ہیں، اور سوچتے ہیں کہ اس اثر کی ضرور کوئی علت ہے۔ جو علت صحیح یا غلط سمجھ میں آتی ہے اس کو دوسری چیز میں تلاش کرتے ہیں، بسا اوقات اس میں بھی وہ علت مل جاتی ہے، اور بسا اوقات نہیں ملتی، اگر مل جاتی ہے تو ظنِ غالب ہو جاتا ہے کہ وہ اثر بھی اس چیز میں ضرور ہوگا جو شے اول میں ہے، اس کا تجربہ کرتے ہیں اور اکثر کامیابی ہوتی ہے۔ بس ایک نئی چیز ایجاد ہو جاتی ہے۔

مثلاً: ریل کی ایجاد بھاپ سے ہوئی، بھاپ میں قوتِ تحریک پائی گئی، جیسے: بیل میں یا گھوڑے میں قوتِ تحریک ہے کہ گاڑی کو کھینچ سکتا ہے، جس کا شروع اس طرح ہوا تھا کہ ایک ہانڈی پک رہی تھی، آنچ تیز ہوئی تو اس کا سرپوش اچھلنے لگا۔ ثابت ہوا کہ بھاپ میں اتنی قوت ہے کہ کسی چیز کو حرکت دے سکتی ہے۔ اس بھاپ کو بند کر کے تیز کیا گیا، اور اس کے سامنے جر ثقیل کی ایسی مشین رکھی گئی جو ذرا سی حرکت سے بہت قوی حرکت پیدا کر سکتی ہے، اس سے گاڑی چل نکلی، پھر اس میں رفتہ رفتہ وہ ترقیاں ہوئیں جو دنیا کے سامنے ہیں۔

یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اذن شریعت میں وارد ہے، جیسا اصولیین نے ثابت کیا ہے۔ پس درحقیقت مثبت حکم نص ہی ہے، قیاس اس کا محض مظہر ہے۔

یہاں بیل یا گھوڑا مقیس علیہ ہے، اور بھاپ مقیس، اور قوتِ تحریک وجہ مشترک ہے، اس لیے جیسے بیل یا گھوڑے سے گاڑی چلتی ہے، بھاپ سے گاڑی چلا لینا قیاس کا نتیجہ ہے۔ پھر اس کے بعد بجلی ایجاد ہوئی، اس طرح کہ کھربا میں اور ہر چیز میں گرمی پہنچنے سے یہ اثر دیکھا کہ ذرا سے تنکے کو کھینچ لیتی ہے، اس سے پتا چلا کہ کھربا میں اور گرم چیز میں قوتِ تحریک ہے، گو صرف اسی قدر ہے کہ ایک تنکے کو حرکت دے سکتی ہے، تو اب وہی اثر ثابت ہوا جو بھاپ میں تھا، یعنی حرکت دینا، خیال ہوا کہ اس قوتِ جاذبہ کو قوت کیوں نہیں دی جا سکتی؟ جیسا کہ بھاپ کو قوت دی گئی جس سے گاڑی چلنے لگی۔ چناں چہ تھوڑے تجربہ سے اس میں کامیابی ہوتی نظر آئی اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ بجلی سے ٹراموے چلنے لگی۔ پھر بڑی سے بڑی مشینیں چلنے لگیں، اور وہ کرشمے ظاہر ہوئے جن کو دیکھ کر عقل حیران ہوتی ہے، اور بہت سی وہ چیزیں مشاہدے میں آگئیں جن کو کسی وقت میں ناممکن سمجھا جاتا تھا۔ یہ سب کس چیز کی بدولت ہوا؟ صرف قیاس کی بدولت، یہاں چاروں اجزا قیاس کے موجود ہیں: بھاپ مقیس علیہ ہے، اور بجلی مقیس، اور قوتِ محرکہ علت ہے، اور بنا بر اس علت کے بجلی سے وہ کام لینا جو بھاپ سے لیا جاتا تھا تعدیہ اور قیاس ہے۔

ہماری اس تقریر سے ثابت ہوا کہ قیاس نہایت مفید اور ضروری چیز ہے، اور اس کی ضرورت ومنفعت بداہتاً وفطرتاً ثابت ہے۔ اگر شریعت نے اس کا اذن دیا تو عین مطابقِ فطرت ہے، اور ''فطرة الله التي فطر الناس عليها'' کا ایک مصداق ہے۔

غرض قیاس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ جب قیاس کا اذن بلکہ امر قرآن وحدیث سے ثابت ہو گیا تو نتیجہ اس کا یہ ہے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ درحقیقت قرآن وحدیث ہی کا حکم ہے جو پہلے مخفی تھا، قیاس سے اس کا ظہور ہو گیا، اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ

....

قیاس مُظہر ہے مُثبت نہیں۔

• اب اسی تقریر کے دوسرے رُخ کو بھی ملاحظہ کیجیے! وہ یہ ہے کہ کیا ہر قیاس مفید اور کار آمد ہوسکتا ہے؟ اور کیا بلا کسی قید و شرط کے اس کا استعمال کوئی اچھا نتیجہ پیدا کرسکتا ہے؟ جواب یقیناً نفی میں ہے، اول مادیات میں دیکھیے کہ اگر ریل کے موجد نے ہانڈی کے سرپوش کو اچھلتے دیکھ کر بلا سوچے سمجھے اپنا ہاتھ پکتی ہوئی ہانڈی کے اندر ڈال دیا ہوتا یہ دیکھنے کے لیے کہ یہ میرے ہاتھ کو بھی ہٹا سکتی ہے یا نہیں تو یقیناً وہ نقصان اٹھاتا اور آئندہ کے تجربات سے بھی رہ جاتا، یا بجلی کا موجد بجلی کی قوت کا امتحان اپنے جسم پر کرتا تو کوئی کار آمد بات نہ حاصل ہوتی، بلکہ جان سے جاتا رہتا۔ بہت سوچ سمجھ کر قدم بڑھایا گیا، تب کار آمد نتائج حاصل ہوئے اور مضرتوں سے حفاظت رہی۔

اس سے زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ ایک بچہ یہ سن کر کہ کسی موجد نے بارود کو شورہ، اور گندھک، اور کوئلہ بنا کر بنایا ہے، اور اس میں اور ایجادیں بھی ہوئی ہیں، مثلاً: بلا دھوئیں کی بارود، اور پانی سے خراب نہ ہونے والی بارود بھی تیار ہوچکی ہیں۔ اب یہ بچہ بھی موجد بننے لگے اور بلا لحاظ اس بات کے کہ نقصان نہ پہنچے پٹاس اور مینسل کو بھی بارود میں شامل کر کے پیسنے لگے، اور کوئی تجربہ کار اس سے کہے کہ ایسا نہ کرو نقصان کا اندیشہ ہے، اور وہ اس کا جواب یہ دے کہ واہ! تم ترقی سے روکتے ہو، فلاں سائنس دان نے مختلف تجربے کیے، اور فلاں نے ایسا ایسا کیا، اور کامیابی اور ترقی حاصل کی۔

غرض وہ کسی کی نہ سنے، اور بارود میں مینسل اور پٹاس کو ملا کر پیس ڈالے، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ تمام بارود میں آگ لگ جائے، اور سب کام خراب اور لاگت برباد ہوجائے، اور خود بھی اسی میں جل کر ہلاک ہوجائے، تو اہلِ عقل اس کے متعلق کیا کہیں گے؟ یہ نتیجہ کس چیز کا ہے؟ قیاس کو بے سوچے سمجھے اور بلا لحاظ شرائط کے استعمال کرنے کا۔ ثابت ہوا کہ ہر قیاس مفید نہیں ہوسکتا، اس کے لیے بھی کچھ شرائط ہیں۔

....

یہی حال قیاس کا دین کے بارے میں سمجھ لیجیے کہ مطلقاً قیاس کارآمد نہیں، بلکہ اس کے لیے کچھ شرائط ہیں کہ بلا ان کے قیاس بے کار بلکہ مضر ہے، اور اسی وجہ سے وہ قیاس ناجائز ہے۔ وہ شرائط یہ ہیں:

۱- سب سے اول تو قیاس کی ماہیت کا سمجھنا ہے۔ آج کل اسی میں ایسا خبط ہوا ہے کہ انکل کا نام "قیاس" رکھا ہے، یہ خلطِ اصطلاح ہے۔

۲- دوسری شرط محلِ قیاس کو سمجھنا ہے۔

۳- تیسری شرط قیاس کی اہلیت ہونا۔

۴- چوتھی شرط قیاس کی غرض کو سمجھنا۔

ان چاروں میں سے اول الذکر یعنی ماہیتِ قیاس کا بیان مشرح ہو چکا۔ دوسری شرط کا بیان یہ ہے کہ محلِ قیاس وہ حکم ہے جس میں نصِ صریح موجود نہ ہو، کیوں کہ حدیث میں گزر چکا ہے: "فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي"۔ یعنی حضور ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اگر سنت میں بھی نہ ملے؟ عرض کیا: اس صورت میں اجتہاد کروں گا۔ بالفاظِ دیگر قیاس سے کام لوں گا، اس کو حضور ﷺ نے پسند فرمایا، معلوم ہوا کہ قیاس اسی صورت میں جائز ہے کہ نص موجود نہ ہو۔

پس اگر باوجود نص موجود ہونے کے قیاس کیا گیا تو سخت غلطی ہوگی۔ اس غلطی کا خلاصہ محلِ قیاس کو نہ سمجھنا ہے۔ یہاں سے ایک اور شرط بھی نکل آئی، وہ یہ کہ قیاس کرنے والا اس کا اہل بھی ہو اس طرح کہ وہ دین کا پورا عالم ہو، کیوں کہ بلا اس کے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ اس حکم میں نص نہیں ہے؟ اور صرف رسمی عالم نہیں، بلکہ ذوقِ صحیح اور کامل رکھتا ہو، اسی کو درجۂ اجتہاد کے .... علمائے حقانی کے ختم ہو چکا اور اب کوئی اس کا اہل نہیں۔

اس پر شاید تعجب کیا جائے اور کہا جائے کہ علم کے ختم ہو جانے کی کیا دلیل ہے؟ چناں چہ بعض متبعین ہوا کی زبانوں پر یہ لفظ آتا ہے کہ یہ علما کا جمود ہے کہ اب کوئی مسئلہ قرآن و حدیث

. . . .

سے نہ نکالو، بس سلف کے اقوال پر چلو۔ جب کہ قرآن تمام سلف وخلف کے لیے اترا ہے تو سلف تک اس کو محدود کر دینا کیا معنی رکھتا ہے؟ یہ کہاں آیا ہے کہ قرآن سلف کے لیے ہے؟ اسی طرح حدیث۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علم محیط اور ذوقِ صحیح جو اجتہاد کی بنا ہے وہ اب نہیں رہا، اس واسطے اجتہاد بھی نہیں رہا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس وقت دنیا بھر میں سے کوئی بڑے سے بڑا عالم بلکہ دو چار عالم منتخب کر کے سو مسائل ان کے سامنے پیش کیے جائیں، اور یہ شرط ہے کہ وہ فقہ کی کتابوں کو نہ دیکھیں، اور ان مسائل کے جواب قرآن وحدیث سے مدلّل لکھیں۔ جب یہ تحریر مکمّل ہو چکے تو اس کو فقہ کی کتابوں سے ملایا جائے۔ ہمارا دعوی ہے کہ ان کے استدلالات اور جوابات بلکہ عبارات بھی فقہ کے سامنے بالکل لغو اور مہمل ثابت ہوں گے اور لکھنے والے خود اپنی تحریروں پر ہنسیں گے۔ فمن شاء فلیفعل[1]۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خلف کا علم سلف کے برابر ہرگز نہیں ہے۔

اس صورت میں اگر ہم اجتہاد کے ختم ہو جانے پر اس آیت سے ستدلال کریں تو غالبًا بے جا نہیں ہے:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾[2]

یعنی کیا برابر ہو سکتے ہیں وہ لوگ جو علم رکھتے ہیں اور وہ لوگ جو علم نہیں رکھتے؟

جب کہ خلف سلف کے سامنے ﴿لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ میں داخل ہیں تو ان کو سلف کے برابر کیسے کیا جا سکتا ہے؟[3] اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سلف علم میں خلف سے بڑھے ہوئے تھے، اور وہ درجہ علم کا ان پر ختم ہو گیا، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. دیکھو! فنِ روایتِ حدیث محدثین سلف پر ختم ہو گیا جس کے سب قائل ہیں۔ پھر اجتہاد کے ختم ہو جانے پر تعجب کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

---

[1] جو چاہے کر کے دیکھ لے۔ [2] سورة الزمر: ۹۔

[3] اجتہاد کے متعلق علما نے مبسوط رسالے لکھے ہیں۔ اس زمانہ میں حضرت حکیم الامت مدظلہ کا رسالہ "الاقتصاد فی التقلید والاجتهاد" بہترین کتاب ہے۔

اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد إلی النص بالطریق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چناں چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے، سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع[1] بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح[2] عقلی ثابت ہے۔ اس رائے کی مذمت[3] نصوص واقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ مذموم[4] ہوا۔

غرض اصل مسئلہ تو یہی ہے کہ علم محیط اور ذوقِ صحیح ہو تو یہ معلوم کرنے کے بعد کہ اس مسئلہ میں نص نہیں ہے قیاس کی اجازت ہے، لیکن تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اب علم محیط اور ذوقِ صحیح موجود نہیں، لہٰذا اب قیاس کی اجازت نہیں۔ اور اگر بالفرض کوئی اس کا مدعی پیدا ہو تب بھی مصلحتِ عامہ اسی میں ہے کہ اجتہاد نہ شروع کیا جائے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ غرض یہ تو صریح غلطی ہے کہ اہل ونااہل سب کو قیاس کی اجازت دی جائے۔ یہ غلطی قیاس کے اہل کے متعلق ہے۔

• اور قیاس کی غرض کا پہچاننا بھی شرط ہے، یہ ایسی بات ہے کہ کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا، جو کام بھی غایت وغرض سے خالی ہے وہ لغو اور مضر ہو جاتا ہے، مثلاً: تجارت سے غرض تحصیلِ مال ہے، اگر کسی تجارت میں یہ غرض حاصل نہ ہو تو اس میں پڑنا حماقت ہے۔ قیاس سے غرض غیر منصوص چیز کا حکم نکالنا ہے، بس یہیں تک اس کو محدود رکھنا چاہیے۔ منصوص چیزوں تک قیاس کو پہنچانا، یعنی بلا ضرورتِ تعدیہ احکامِ صریحہ کی علتیں نکالنا، اور ان علتوں پر مدارِ حکم رکھنا اس طرح سے کہ جہاں وہ علت نہ ہو حکم نفی کر دی جائے، ناجائز اور دین میں تحریفی تصرف ہوگا۔

• یہاں تک قیاس کی ماہیت اور اس کے حجّت ہونے کا ثبوت اور شرائط کا بیان ہوا، اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح آج کل کے لوگ قیاس کو استعمال کرتے ہیں، نہ وہ قیاسِ شرعی ہے، کیوں کہ اس کے ارکان[5] ہی موجود نہیں، نہ وہ حجّت ہو سکتا ہے، نہ وہ جائز

---

[1] شریعت بنانے والا۔ [2] برائی۔ [3] برائی۔ [4] برا۔ [5] یعنی مقیس علیہ اور علت اور تعدیہ۔

....

ہے۔اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ایک رائے ہے، جس کو ہر شخص اپنی مصلحت کے مطابق اختراع کر لیتا ہے۔

اس کا درجہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتا کہ ایک بہت بڑے جج کے سامنے ایک مقدمہ پیش ہو، اور وہ بہت غور وخوض سے مدلل فیصلہ لکھ کر سنائے اور ملزم کو سزا کر دے۔ اس کے مقابلے میں ایک جاہل گنوار کہے کہ ہمارا خیال اس کے خلاف ہے، اور ملزم کو بری کرنا چاہیے، اور دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے جو اسی جگہ پر جج صاحب تھے وہ اکثر ملزموں کو چھوڑ دیا کرتے تھے، تو کیا اس رائے کی کسی عقل مند کے نزدیک کوئی وقعت ہو سکتی ہے؟ حالاں کہ یہ بھی ایک قیاس ہے، کیوں کہ وہ موجودہ جج کو سابق جج پر قیاس کر کے کہتا ہے کہ جیسے وہ جج تھے ایسے ہی یہ جج ہیں، جو اختیارات ان کے تھے، وہی ان کے ہیں، وہ ملزم کو چھوڑ دیتے تھے، ان کو بھی چھوڑ دینا چاہیے۔ سب جانتے ہیں کہ یہ قیاس معتبر نہیں۔ اور بمقابلہ اس کے ایک وہ قیاس ہے جس سے وکلا اپیل کے وقت کام لیتے ہیں، اور بڑے سے بڑے قابل جج کا حکم عدالتِ عالیہ سے ایک نظیر پیش کر کے خارج کرا دیتے ہیں، دونوں قیاس ہی ہیں، لیکن ایک مردود ہے، اور ایک مقبول۔

دونوں میں کچھ تو فرق ہے اور وہ ایسا فرق ہے جس کو عقلائے زمانہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اگر ہمارے بھائی غور کریں گے تو آج کل کے قیاسوں میں اور سلف کے اور علمائے حقانی کے قیاسوں میں وہی فرق پائیں گے جو اس گنوار کے قیاس میں اور وکلا کے قیاس میں ہے۔

اب یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ بے قاعدہ قیاس عقلاً بھی برا اور ناجائز ہے۔ اس قیاس کی حقیقت حضرت مصنّف مدظلہ نے ارشاد فرمائی ہے کہ مستقل شارع بننا ہے، یہ بالکل صحیح ہے، کیوں کہ جب یہ قیاس وہ نہیں ہے جس کی اجازت حضرت شارع نے دی ہے تو حضرت شارع کا اتباع نہ ہوا، بلکہ اپنی طرف سے ایک ایجاد ہوئی، اور یہی شارع بننا ہے، تو جو شخص اتباع شارع کا مدعی ہے اس سے ایسا فعل ہونا جو شارع بننے کو مستلزم ہو خلاف عقل نہیں تو کیا ہے؟

....

اس بے قاعدہ قیاس کو ہوائے نفسانی اور رائے کہتے ہیں، اس کی برائی آیات واحادیث اور علمائے حقانی کے اقوال میں بھی موجود ہے، اور اس کثرت سے موجود ہے کہ بیان کی بھی ضرورت نہ تھی۔ قرآن وحدیث کا ترجمہ دیکھنے سے اور دین کی اردو کتابیں پڑھنے سے بھی مل سکتی ہے، مگر ہم بھی کچھ بطور نمونہ لکھے دیتے ہیں۔ چند آیات یہ ہیں:

﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ۝﴾[1]

ترجمہ: اور نہ اتباع کرو ہوائے نفسانی (رائے) کی کہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ تم کو اللہ تعالیٰ کی راہ سے بھٹکا دے گی، اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ سے بھٹک جاتے ہیں ان کے واسطے سخت عذاب ہے اس وجہ سے کہ وہ یوم حساب (قیامت) کو بھول گئے۔

معلوم ہوا کہ رائے کا اتباع گمراہی ہے، اور یہ آخرت کو بھول جانے سے پیدا ہوتا ہے، اور اس پر سخت عذاب کی وعید ہے۔ یہ نصیحت حق تعالیٰ نے حضرت داود علیہ السلام کو فرمائی ہے۔ اس سے یہ حکم اور زیادہ مہتم بالشان ہو گیا کہ اتنے بڑے پیغمبر کو بھی اس سے بے خوف نہ رہنا چاہیے۔

دوسری آیت:

﴿اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً فَمَنْ يَّهْدِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ﴾[2]

ترجمہ: تم نے اس شخص کی حالت دیکھی جس نے اپنا خدا اپنی ہوائے نفسانی (رائے) کو بنا رکھا ہے، اور اس کو اللہ تعالیٰ نے باوجود علم ہونے کے (یعنی باوجود یہ کہ وہ سمجھتا بوجھتا آدمی ہے) گمراہ کر دیا ہے، اور اس کے کان اور دل پر حق تعالیٰ نے مہر کر دی ہے (کہ وہ اب حق بات کو نہ سن سکتا ہے، نہ سمجھ سکتا ہے) اور اس کی آنکھ پر پردہ ڈال دیا ہے، اب اس کو کون ہدایت کر سکتا ہے حق تعالیٰ کے بعد؟

---

[1] سورة ص: ٢٦ [2] سورة جاثية: ٢٣

....

اس آیت سے ثابت ہوا کہ رائے پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کو حق تعالیٰ گمراہ کر دیتے ہیں۔ پھر اس میں حق بات کے سننے، سمجھنے، دیکھنے کی استعداد بھی نہیں رہتی۔ لفظ عَلٰی عِلۡمٍ ہمارے تعلیم یافتہ بھائیوں کے لیے کس قدر عبرت ناک ہے!

تیسری آیت:

﴿اِنۡ هِیَ اِلَّاۤ اَسۡمَآءٌ سَمَّیۡتُمُوۡهَاۤ اَنۡتُمۡ وَاٰبَآؤُکُمۡ مَّاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنۡ سُلۡطٰنٍ ؕ اِنۡ یَّتَّبِعُوۡنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهۡوَی الۡاَنۡفُسُ ۚ وَلَقَدۡ جَآءَهُمۡ مِّنۡ رَّبِّهِمُ الۡهُدٰیO﴾[1]

ترجمہ: (اوپر سے ذکر ہے کہ لات وعُزّٰی ومنات جو بت ہیں) یہ کوئی چیز نہیں ہیں، ان کو تم نے اور تمہارے آبا نے گھڑ رکھا ہے۔ حق تعالیٰ نے ان کی پرستش کا حکم نہیں دیا۔ یہ لوگ نہیں پیروی کرتے، مگر وہم وگمان کی اور ہوائے نفسانی (رائے) کی، حالاں کہ ان کے پاس ان کے پروردگار کی طرف سے ہدایت آچکی۔

اس قسم کی آیتیں بے شمار موجود ہیں۔ اب چند حدیثیں بھی مذمت ہوائے نفسانی کے متعلق سنیے۔ حضور ﷺ نے ایک حدیث میں بہت سے عیب بیان فرمائے، ان میں یہ بھی ہیں:

بِئۡسَ الۡعَبۡدُ عَبۡدٌ سَهَا وَلَهَا، وَنَسِيَ الۡمَقَابِرَ وَالۡبِلٰی، بِئۡسَ الۡعَبۡدُ عَبۡدٌ هَوًی یُضِلُّهٗ، بِئۡسَ الۡعَبۡدُ عَبۡدٌ رَغَبٌ یُذِلُّهٗ.[2]

برا بندہ ہے وہ بندہ جو بھول میں پڑا، اور لہو ولعب میں پڑا رہا، اور بھلا دیا اس نے قبروں کو اور گل سڑ جانے کو، برا بندہ ہے وہ بندہ کہ اس کو ہوائے نفسانی گمراہ کر رہی ہے، برا بندہ ہے وہ بندہ کہ لذتیں اس کو ذلیل کر رہی ہیں۔

ظاہر ہے کہ جس کی برائی حضور ﷺ فرمائیں اس میں کیا بھلائی ہو سکتی ہے؟

دوسری حدیث:

---

[1] سورۃ النجم: ۲۳ [2] از جمع الفوائد، کتاب الخوف والرقاق، ج: ۲، ص: ۲۷۸۔

....

إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا وَهَوًى مُتَّبَعًا وإِعْجَابَ كُلِّ ذِيْ رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، فَعَلَيْكَ بِنَفْسِكَ خَاصَّةً.

ترجمہ: یعنی جب دیکھو حرص حکمران (جس کے پیچھے لوگ اندھے باؤلے ہو کر دوڑنے لگیں) اور خواہشِ نفسانی متبوع (جس کے پیچھے بے سوچ سمجھے چلنے لگیں) اور نازاں ہونا ہر شخص کا اپنی رائے پر، تو ایسے وقت میں صرف اپنی اصلاح کی کوشش کرو۔ (دوسرے کی اصلاح کے پیچھے نہ پڑو۔)

اس حدیث سے رائے کی کس قدر مذمت ثابت ہوئی ہے کہ اس کی وجہ سے تبلیغ جیسے فرض کو بھی ساقط کیا گیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مرض لا علاج ہے۔ یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے ایک ڈاکٹر کسی پھوڑے کے متعلق کہہ دے کہ اس کا آپریشن فضول ہے، بس اب یہ مرض تو لا علاج ہے، دیگر بیماروں کو چاہیے کہ اپنی اپنی حفاظت کریں کہ یہ مرض ان تک متعدی نہ ہو جائے۔ اس قسم کی حدیثیں صدہا ہیں۔

اور اکابر کے اقوال میں تو دفتر کے دفتر مذمتِ ہوا میں موجود ہیں۔ حافظ فرماتے ہیں:

فکر خود رائے خود دور عالم رندی نیست کفر است دریں مذہب خود بینی وخود رائی

وقال المعارف الرومی:

با ہوا وآرزو کم باش دوست چوں یضلک عن سبیل اللہ اوست

حضراتِ مشائخ صوفیہ کے یہاں تو پہلا قدم رائے کا فنا کر دینا ہے۔ دیکھیے! ابلیس نے اپنی رائے پر عمل کیا، جو انجام ہوا دنیا کو معلوم ہے، حالاں کہ اس کی رائے دلیل کے ساتھ تھی، وہ یہ کہ میں آگ سے پیدا ہوا ہوں اور آدم مٹی سے، اور آگ کا تیز اور روشن ہونا، اور مٹی کا سُست اور تاریک ہونا ظاہر ہے۔ لیکن ابلیس نے غلطی یہ کی کہ نصِ صریح (حکمِ الٰہی) کے ہوتے ہوئے قیاس کیا۔ بالفاظِ دیگر محلِ قیاس کے متعلق غلطی کی تو یہ قیاسِ صحیح نہ رہا، اور محض رائے کے درجے میں آ گیا، اور اس کی وجہ سے ابلیس ملعون و مردود ہوا۔

• دوسری غلطی محل قیاس میں ہے، یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امورِ غیر منصوصہ[1] میں ہوتی ہے اور اس میں تعدیۂ حکم کے لیے منصوص[2] میں ابدائے علت[3] کی حاجت ہوتی ہے۔ تو بدون ضرورت تعدیۂ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔

اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکمِ منصوص کو وجوداً و عدماً اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں، جیسا انتباہِ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

غرض قرآن وحدیث واقوالِ اکابر سے رائے کی مذمت ثابت ہے، اور عقلاً اور عرفاً بھی ثابت ہے، تو نقلاً و عقلاً و عرفاً رائے پر عمل کرنا غلطی ہے۔

ہماری یہاں تک کی تقریر سے حضرت مصنّف مدظلہ کی تحریر متعلّقِ قیاس کی پوری ترجمانی ہوگئی، چوں کہ ترتیبِ ابحاث میں کچھ فرق ہوگیا، اس واسطے ہم متن کے جملوں کی شرح تھوڑی پھر کرتے ہیں۔

قولہ: ''دوسری غلطی الخ'': اس کا حاصل یہ ہے کہ جب طے ہو چکا کہ قیاس اس واسطے کیا جاتا ہے کہ جس چیز کا حکم شریعت میں صراحتاً موجود نہ ہو اس کا حکم کسی صریح نظیرِ شرعی سے نکال لیا جائے۔ اس ضرورت سے اس نظیر میں غور کر کے بظن غالب کوئی وجہ نکال کر اس چیز کا حکم نکال لیا جاتا ہے، یعنی جو حکم اس نظیر کا تھا وہ اس چیز کی طرف بھی متعدی کر لیا جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ فعل یعنی وجہ (علت) نکالنا حکم شرعی میں بضرورت ہوا، جس کی اجازت بلکہ مشروعیت خود شریعت سے ثابت ہے (جیسا کہ اوپر مشرح بیان ہو چکا) تو اس صورت میں قیاس کا محل صرف وہ چیز ٹھہری جس کا حکم شریعت میں صراحتاً موجود نہیں ہے۔ تو اگر ایسی صورت موجود نہ ہو، یعنی کوئی مسئلہ قیاس سے ثابت کرنا نہیں ہے تو خواہ مخواہ احکامِ شرع میں

---

[1] جن میں تصریح نہ ہو۔ [2] جس میں تصریح ہو۔ [3] ظاہر کرنا۔

• اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں کہ غرضِ اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں، نہ کہ تصرف منصوص میں۔

علتیں پیدا کرنا جائز نہ ہوگا۔ آج کل اس کا بہت چرچا ہے، ان احکام میں بھی علتیں نکالی جاتی ہیں جو صراحتاً شریعت میں موجود ہیں، جیسے: نماز، روزہ وغیرہ۔

نماز کی غرض، روزے کی غرض، حج کی غرض، زکوٰۃ کی غرض، ہر حکم کی غرض تراشی کی جاتی ہے، اور اس پر ایسا وثوق کیا جاتا ہے کہ وجوداً وعدماً ان احکام کا مدار ان ہی اغراض پر سمجھا جاتا ہے، جہاں وہ وجہ موجود نہ ہو حکم بھی ساقط سمجھا جاتا ہے۔

مثلاً: وضو کی علت صفائی، اور نماز کی علت تہذیبِ اخلاق، اور حج کی علت جفاکشی اور تبادلۂ خیالات وغیرہ وغیرہ تراش رکھی ہیں۔ تو اگر صفائی اور تہذیبِ اخلاق اور جفاکشی دیگر کسی طریق سے بزعمِ خود حاصل ہو سکے تو ان عبادات کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

یہ جائز نہیں، کیوں کہ یہ قیاسِ بے محل ہے۔ اس کی مکمّل تردید انتباہِ سوم متعلقِ نبوت میں چھٹی غلطی کے بیان میں ہو چکی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ سب دعوی بلا دلیل ہیں، پھر یہ کہ ایک شخص کوئی علت نکالے گا، اور دوسرا کچھ اور نکالے گا، تو کس کو صحیح سمجھا جائے؟ ابلیس نے حکمِ صریح میں علت نکالی، اور مسجودیت کی علت رفعت کو سمجھا، جو نار کو بمقابلہ مٹی کے حاصل ہے، لہٰذا آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا، اس پر لعنت کی گئی۔

قولہ: ''اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی، یعنی غرضِ قیاس میں الخ'':

دوسری اور تیسری غلطی لازم وملزوم ہیں، ان کو دو کہنا ایسا ہے جیسے مجسٹریٹ ایک واقعہ میں مقدمہ قائم کرتے وقت کئی دفعہ لگاتا ہے، اور ہر دفعہ کی رو سے ایک ایک سزا کرتا ہے، حالاں کہ کہنے کو ایک ہی مقدمہ ہوتا ہے۔

اسی طرح یہاں بھی کہنے کو ایک ہی بات ہے کہ قیاس کو بے محل استعمال کیا گیا کہ صریح احکام تک اس کو بڑھا دیا، لیکن درحقیقت اس میں دو غلطیاں ہوئیں:

• چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں، یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں، جیسا کہ بعض اہلِ جراَت کے لیکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ﴿لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ۝﴾[1] نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا، حالاں کہ علمائے اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے۔ اور ﴿لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ۝﴾ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔

۱- قیاسِ بے محل ۲- اور فوتِ غرض۔

قولہ: ''چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں ہے الخ'': یہ ایسی فاش غلطی ہے کہ بقولِ شخصے: جولاہے کی لونڈیا بھی اسے سمجھ سکتی ہے۔ تعجب ہے کہ آج کل ہمارے تعلیم یافتہ بھائی اس میں مبتلا ہیں۔ حضرت مصنّف مدظلہ نے کیا ہی واضح نظیر سے اس کو حل کیا ہے کہ وکلا مقدمہ کو کسی قانونی دفعہ کے تحت میں داخل کر کے پیروی کرتے ہیں۔ کیا ہر شخص یہ کام کر سکتا ہے؟ جواب بالیقین نفی میں ہے، ورنہ وکالت کے پیشے کا وجود ہی نہ ہوتا، حالاں کہ معمولی وکیل بھی پورے طور پر مقدمہ نہیں لڑ سکتا، وہی وکیل مقدمہ لڑ سکتا ہے جس کو قانون خوب یاد ہو، مشاق ہو، دماغ اعلیٰ درجے کا رکھتا ہو، قانون کی غرض کو بھی سمجھتا ہو، مقدمہ کے باریک پہلوؤں کو بھی پہچانتا ہو۔ یہ وہی درجہ ہے جس کو درجۂ اجتہاد کہتے ہیں۔

جب اس قانون میں یہ حالت ہے جو ہم ہی جیسے انسانوں کا بنایا ہوا ہے کہ معمولی وکیل بھی اجتہاد نہیں کر سکتا، بلکہ بڑی قابلیت اور مشق ومہارت کی ضرورت ہے تو اس قانون میں جو اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے اجتہاد کی اجازت ہر شخص کو کیسے ہو سکتی ہے؟ غضب یہ ہے کہ اس دعویٰ پر اس آیت سے استدلال کیا جاتا ہے:

﴿لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ۝﴾

(اس کا ترجمہ یہ ہے کہ) تمہارے واسطے تمہارا دین ہے اور میرے واسطے میرا دین۔

---

[1] الکافرون: ٦

اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا، کیوں کہ جو حاصلِ حقیقت قیاس واجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر وکلا کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے، سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

راقم کہتا ہے کہ جب یہ بات ٹھہری تو دین کے بارے میں کسی قابلیت اور کسی درجے کے علم وغیرہ کی ضرورت نہ رہی۔ ہر اَن پڑھ، جاہل مطلق اجتہاد کر سکتا ہے، اور دین کے تمام اجزا یعنی عقائد واعمال ومعاملات ومعاشرات وغیرہ سب میں جس بات کو چاہے اپنے فہم کے موافق اختیار کر سکتا ہے، تو نعوذ باللہ! اس آیت کے اترنے کے بعد کسی امر و نہی کی ضرورت نہ رہی، جو بھی کام کیا جائے گا دین کے خلاف نہ ہوگا۔

اور راقم کہتا ہے کہ اس آیت سے عمومِ اجازتِ اجتہاد پر استدلال کرنا اپنی بے وقوفی کا ثبوت دینا ہے، کیوں کہ یہ بھی نہیں دیکھا کہ ضمیر کُـــم کا مرجع کون ہے؟ اور ان آیتوں میں خطاب کس کو ہے؟ شروع سورت سے خطاب کفار کو چلا آ رہا ہے: ﴿قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ۝ لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ ۝﴾ الآية[1] جس قدر ضمیریں خطاب کی ہیں سب کفار ہی کی طرف راجع ہیں۔ عجیب بات ہے کہ اخیر کے جملے میں ضمیر خطاب کی مسلمانوں کی طرف ہوگئی؟

ذرا سی عربی جاننے والا اور نحو میر پڑھنے والا بھی ایسی بات نہیں کر سکتا۔ حیرت کی بات ہے کہ جن کو صرف ونحو بھی نہیں آتی وہ علما کا مقابلہ کرتے ہیں اور اجتہاد کا حوصلہ رکھتے ہیں، ہر آیت کا لغوی مفہوم دیکھا جاتا ہے، اور سیاق وسباق دیکھا جاتا ہے، اور شانِ نزول پر بھی نظر ڈالی جاتی ہے، تب کوئی حکم ثابت کیا جاتا ہے۔

---

[1] سورۃ الکافرون: ۱-۲

....

﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ O﴾ سے عمومِ اجتہاد پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ سے نماز کی ممانعت ثابت کرنا، بلکہ ایسا ہے جیسے کسی عیسائی نے اپنی کتاب پر یہ آیت لکھ دی تھی: اَلْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ جس کا مطلب یہ نکالا نعوذ باللہ! قرآن بھی حضرت عیسی علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہتا ہے، حالاں کہ آیت یہ ہے:

﴿وَقَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ﴾[1]

یعنی نصاری کا قول ہے کہ حضرت مسیح ابن اللہ ہیں۔

﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ O﴾ میں خطاب کفار کو ہے۔ اس تمام سورت کا ترجمہ یہ ہے کہ

"کفار سے کہہ دو، جس کی تم عبادت کرتے ہو میں اس کی عبادت نہیں کرتا، اور نہ تم اس کی عبادت کرنے والے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں، اور نہ میں اس کی عبادت کرنے والا ہوں جس کی تم نے اب تک عبادت کی، اور نہ تم اس کی عبادت کرنے والے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں، تمہارے واسطے تمہارا دین ہے اور میرے واسطے میرا دین"۔

مطلب یہ ہے کہ اے کفار! ہم میں تم میں اختلافِ کلّی ہے، تم اپنے مذہب پر رہو گے اور میں اپنے مذہب پر، جیسے تم اپنے مذہب سے نہیں ہٹ سکتے میں بھی اپنے مذہب سے نہیں ہٹ سکتا۔ بعض اوقات معاند سے اسی طرح پیچھا چھڑایا جاتا ہے۔ اس قسم کا مضمون قرآن میں بہت جگہ ہے، مثلاً:

﴿وَاسْتَقِمْ كَمَآ اُمِرْتَ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ ۚ وَقُلْ اٰمَنْتُ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتٰبٍ ۚ وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ۭ اَللّٰهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۭ لَنَآ اَعْمَالُنَا وَلَكُمْ اَعْمَالُكُمْ ۭ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ۭ اَللّٰهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۚ وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ O﴾[2]

اس آیت میں ہمارا مقصود جملہ ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ ہے۔ یعنی ہم میں تم میں کچھ حجت نہیں۔ یہ معاند کے ٹالنے ہی کے لیے ہے، ورنہ گفتگو کفار سے ہمیشہ رہی، اور تبلیغ برابر

---

[1] سورة التوبة: ۳۰　[2] سورة الشورى: ۱۵

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلّدین و غیر مقلّدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امرِ زائد ہے، کیوں کہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے۔

جاری رہی، بلکہ قتل وقتال کی نوبت آئی۔ دوسری جگہ مؤمنین کی شان میں فرمایا ہے:

﴿وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوْا عَنْهُ وَقَالُوْا لَنَآ اَعْمَالُنَا وَلَكُمْ اَعْمَالُكُمْ سَلٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجٰهِلِيْنَ۝﴾[1]

یعنی جب وہ بے ہودہ بات سنتے ہیں تو اس سے بے رخی کرتے ہیں، اور ان لوگوں سے کہتے ہیں کہ ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لیے تمہارے اعمال، ہمارا سلام لو ہم بے سمجھ لوگوں سے الجھنا نہیں چاہتے۔[2] جاہلوں کو ڈھونڈتے نہیں پھرتے۔

غرض یہ مضمون بہت جگہ آیا ہے، اور سورۂ ﴿قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ۝﴾ میں بھی یہی مضمون ہے، اور مخاطب اس کے کفار ہیں، اجتہاد سے کوئی علاقہ نہیں۔

قولہ: ''اب یہ دوسری گفتگو ہے الخ'': مطلب یہ ہے کہ قیاس حجّتِ شرعی ضرور ہے جب کہ باقاعدہ اور مع شرائط ہو، اور قیاس کرنے والا اس کا اہل ہو۔

• اصل مسئلہ یہی ہے، رہا یہ کہ اس زمانے میں وہ اہل موجود ہے یا نہیں؟ یہ گفتگو اصل مسئلے سے زائد ہے اور وہ اہلِ اسلام کا ایک فرقہ جو اپنے آپ کو اہلِ حدیث کہتا ہے، اور سلف کی تقلید نہیں کرتا، وہ کہتا ہے کہ اب بھی اس کے اہل موجود ہیں، اور معمولی علم والا بھی اجتہاد کر سکتا ہے۔ اور دوسرا گروہ جو اہلِ تقلید کہلاتا ہے، وہ کہتا ہے کہ اس زمانے میں کوئی قیاس کا اہل موجود نہیں، لہٰذا اب اجتہاد جائز نہیں۔

---

[1] سورۃ القصص: ۵۵

[2] إشارۃ إلی تقدیر المضاف، وھو المخاطبۃ والمخالطۃ کذا في بیان القرآن.

اس لیے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جائے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے، کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو، اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقویٰ و تدین سب مختل ہو جائے گا۔

حضرت مصنّف مدظلہ فرماتے ہیں کہ اس امرِ زائد کو یہاں چھیڑنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس کتاب کا موضوع ان اغلاط کو حل کرنا ہے جس میں جدید تعلیم یافتہ اصحاب مبتلا ہیں، نہ کہ تقلید و عدمِ تقلید وغیرہ کے ابحاث۔

(تقلید کے متعلّق علما نے مبسوط کتابیں لکھی ہیں۔ حضرت مدظلہ نے بھی ایک مختصر مگر جامع رسالہ مسمی "الاقتصاد في التقليد والاجتهاد" لکھا ہے جو قابلِ دید ہے)

- اور بحثِ اجتہاد کے متعلّق یہاں حضرت مدظلہ نے صرف اس پر اکتفا کیا ہے کہ مان بھی لیا جائے کہ اب بھی اجتہاد کا اہل کوئی موجود ہے، تب بھی سلامتی اسی میں ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کیا جائے، اور سلف کے اجتہاد کو ترجیح دی جائے، کیوں کہ فی زمانہ غرض پرستی اور حیلہ جوئی کی بلا عام ہوگئی ہے۔ عوام کا تو ذکر کیا! علما بھی اس سے خالی نہیں، بات بات پر رسالہ بازی اور فتوی بازی ہوئی ہے۔ ایک امرِ مستحب بلکہ مباح میں اختلاف ہوتا ہے تو گالی گلوچ کی نوبت آ جاتی ہے، اور کفر تک کا فتوی لگا دیا جاتا ہے، نہ ادب، نہ رعایتِ حدود، نہ خوفِ خدا، اور سلف کے حالات پڑھیے، تجاوز ہوتا تھا، نہ خوف خدا چھوڑتے تھے۔

دیکھیے! امام ابوحنیفہ اور شافعی میں قرأتِ فاتحہ خلف الامام میں اتنا اختلاف ہے کہ ایک حرام کہتے ہیں اور ایک فرض، لیکن ادب کی یہ حالت کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا میلا کرتا دھو کر پیا، تاکہ مجھ کو بھی علم نصیب ہو، اور ابنِ حجر مکی رحمہ اللہ نے رسالہ "خیرات

ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعۂ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جائے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

الحسان' میں لکھا ہے کہ جب امام شافعی رحمہ اللہ، حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مزار پر تشریف لائے ہیں تو صبح کی نماز میں دعائے قنوت نہیں پڑھی، اور یہی وجہ فرمائی کہ آپ کے قرب میں آپ کے خلاف کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔

بحاصلہ سچ یہ ہے کہ سلف کا اختلاف ''اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ'' کا مصداق ہے، اور آج کل کا اختلاف اس آیت کا مصداق ہے:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ وَأُولٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۝﴾[1]

یعنی ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جنھوں نے تفرق و اختلاف اختیار کیا بعد اس کے کہ ان کے پاس کھلی کھلی دلیلیں آ چکیں۔ ایسے لوگوں کے لیے بڑا عذاب ہے۔

یہ آیت علما اور قائدینِ ملّت ہی کے واسطے ہے، جیسا کہ سیاق و سباق آیت میں صاف موجود ہے۔ جب آج کل علما کا یہ حال ہے تو اجتہاد کی اجازت دینے کا نتیجہ سوائے اس کے کیا ہے کہ طرح طرح کے فتنے پیدا ہوں؟ اور ہر شخص کا نیا مذہب ہو، اور ایسے علما کو دیکھ کر نیم ملا ان سے بھی زیادہ مجتہدین بیٹھیں اور دین بالکل ندارد ہی ہو جائے۔

• بس سلامتی اگر ہے تو اسی میں ہے کہ مجتہدینِ سلف کا اتباع کیا جائے، کیوں کہ ان کے علم اور تدین و تقوی پر پورا اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ انھوں نے اگر آپس میں اختلاف بھی کیا تو

---

[1] سورۃ آل عمران: ۱۰۵

....

نہ بوجہِ نفسانیت، بلکہ بوجہِ خوفِ خدا کیا، جس میں وہ درصورتِ خاطی ہونے پر بھی ماجور ہیں، تو ان کی تحقیق پر عمل کرنے میں تو کوئی خطرہ ہی نہیں، اور اپنے اجتہاد پر عمل کرنے میں طرح طرح کے خطرات ہیں، پھر کیا عقل کی بات ہے کہ بے خطر راہ کو چھوڑ کر پُر خطر راہ کو اختیار کیا جائے؟

نوٹ: یہ یادرہے کہ یہ گفتگو امورِ اجتہادیہ میں ہو رہی ہے، یعنی ان باتوں میں جن کے متعلق قرآن وحدیث واجماع میں کوئی تصریح نہیں ملی (قیاس کی اجازت ہی ایسے امور میں ہے)۔

یہ یاددہانی اس واسطے کی گئی کہ بعض دریدہ دہن کہہ دیا کرتے ہیں کہ سلف کو ہم پیغمبر نہیں سمجھتے کہ جو وہ کہیں بے چون وچرا اور بے سوچ سمجھے مان لیں، حتی کہ بعض لوگ اس آیت کو پیش کرنے لگتے ہیں:

﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾[1]

یعنی بنالیا ہے انھوں نے اپنے علما اور درویشوں کو اور مسیح ابنِ مریم کو اپنا خدا، حق تعالیٰ کو چھوڑ کر۔

یہ آیت اہلِ کتاب کے بارے میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ حق تعالیٰ کے حکم کو اتنا نہیں سمجھتے جتنا اپنے مقتداؤں کے حکم کو سمجھتے ہیں۔ تقلیدِ مجتہدین کو اسی میں داخل کیا جاتا ہے، حالاں کہ دونوں میں بہت فرق ہے۔ اہلِ کتاب کے علما دین میں تحریف کرتے تھے، اور اسی کو سب مانتے تھے، حتی کہ ابنیتِ مسیح کے قائل ہوئے، اور ہم تقلیدِ سلف کی صرف ان امور میں ضروری کہتے ہیں جن میں حدیث وقرآن میں تصریح نہیں ملتی، اور ان میں بھی ان کی تقلید اسی حیثیت سے کرتے ہیں کہ وہ حدیث وقرآن سے حکم نکالتے ہیں جس کا اذن خود حدیث وقرآن میں موجود ہے، جیسا کہ اوپر مشرح بیان ہو چکا ہے، تو یہ اس آیت کے تحت میں کیسے آسکتا ہے؟

موٹی بات ہے کہ جب قرآن وحدیث میں کوئی حکم مصرح نہیں ہے تو عمل تو کسی طرح کیا ہی جائے گا، اور اس کا استنباط قرآن وحدیث ہی سے کرنا ہوگا۔ یہ کام ائمہ سلف نے کر کے فقہ کو مرتب کردیا ہے۔ اگر ائمہ سلف کا استنباط صحیح نہ سمجھا جائے تو اپنا استنباط صحیح سمجھا جائے گا۔ پھر جو

[1] سورۃ توبۃ: ۳۱

حاصل اغلاطِ متعلّقہ اصولِ اربعہ کا یہ ہے کہ

- قرآن کو حجّت بھی مانا اور ثابت بھی مانا، مگر اس کی دلالت میں غلطی کی۔
- اور حدیث کو حجّت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی۔

نسبت ہمارے علم وعمل کو سلف کے علم وعمل سے ہے، وہی نسبت دونوں استنباطوں میں ہوگی۔

اسی لیے اوپر عرض کیا گیا ہے کہ آج کل بڑے سے بڑے عالم کے سامنے سو مسئلے رکھ دیے جائیں، اور ان کا استخراج حدیث وقرآن سے کرایا جائے، اور کتبِ فقہ سے بالکل مدد نہ لی جائے، پھر فقہ کی تحقیق کو اور ان کی تحقیق کو ملایا جائے ہماری تصدیق ہو جائے گی۔

یہاں بحث چاروں اصولِ شرع، یعنی قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس کی ختم ہوتی ہے، اب مصنّف مدظلہ چاروں کے متعلّق غلطیوں کا خلاصہ بیان فرماتے ہیں۔

- وہ یہ کہ قرآن کو تو حجّت بھی مانا، کیوں کہ کلامِ الٰہی ہے۔ کون ایسا شخص ہے جس کے ساتھ مسلمان ہونے کا نام لگا ہو اور وہ کلامِ الٰہی کو قابلِ حجّت نہ سمجھے؟ اور ثابت بھی مانا، یعنی رسول ﷺ سے ہم تک بلا تحریف وتغیّر وتبدل پہنچا ہے، حتیٰ کہ متعصّب سے متعصّب عیسائیوں کو بھی ماننا پڑا ہے کہ قرآن میں تحریف نہیں ہوئی۔

ہاں! ابنائے زمان نے قرآن کی دلالت میں غلطی کی ہے۔ یعنی آیتوں کے معانی اور مطالب کو کھینچ تان کر اپنے مطلب کے موافق بنایا ہے، جیسے ابھی ﴿لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ ۝﴾[1] کے متعلّق بیان ہوا ہے کہ اس آیت سے ہر شخص کے لیے اجتہاد کی اجازت ثابت کی جاتی ہے، حالاں کہ اس کے مخاطب کفار ہیں۔ اس آیت میں کفار معاندین سے اعراض کا حکم ہے۔ اور قرآن کو مسائل سائنس پر مشتمل اور ان کے مطابق ہونا ثابت کیا جاتا ہے، اس کا بیان مکمل ومدلل انتباہِ چہارم متعلّقِ قرآن میں گزر چکا۔

---

[1] سورۃ الکافرون: ۶

• اور اجماع کو حجّت ہی نہیں مانا۔

• اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اس کو اصل معیار ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

• اور حدیث کے متعلق یہ غلطی کی کہ اس کو حجّت تو مانا، اس وجہ سے کہ حدیث کی حقیقت کلامِ رسول ہے، پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اسلام کا نام لیا جائے اور رسول ﷺ کے حکم کو حجّت نہ مانا جائے؟ لیکن حدیث میں بنسبت قرآن کے احکام کی تفصیل ہے۔ ان سے بچنے کا کوئی حیلہ نہیں رہا، سوائے اس کے کہ ان کو کلامِ رسول ماننے میں کلام کیا جائے، لہٰذا کہہ دیا کہ موجودہ احادیث کے ثابت عن الرسول ہونے کی کیا دلیل ہے؟

چناں چہ صاف کہتے ہیں کہ احادیث تو زمانۂ رسالت سے تین سو برس کے بعد بنائی گئی ہیں، ان کا کیا اعتبار ہوسکتا ہے؟ جب حدیث ثابت عن الرسول ہی نہ رہی تو اس کی دلالت میں کلام کرنے کی، یعنی معانی میں کھینچ تان اور تحریف کی ضرورت کیا رہی؟ اس کی تردید مفصّل انتباہِ پنجم متعلّقِ حدیث میں گزر چکی۔

• اور اجماع کو حجّت ہی نہیں مانا، پھر اس کے متعلّق ثبوت میں کلام کرنے یا اہلِ اجماع کے کلام میں معانی میں کھینچ تان کی نوبت کیوں آئے گی؟ اس کی تردید اور مفصّل گفتگو انتباہِ ششم متعلّقِ اجماع میں گزری۔

• اور قیاس کے متعلّق یہ غلطی کی کہ اس کا صحیح مفہوم ہی نہیں سمجھا، نہ شرائط کا لحاظ کیا، نہ اہل و نا اہل میں امتیاز کیا، نہ موقع و محل کی قید رکھی۔ بس اس کو اپنے عرفی معنی یعنی خیال و گمان میں سمجھ کر خوب آزادی سے دین میں کام لیا، جس سے وہ بجائے اصلی چیز کے ایک دوسری چیز بن گئی، جس کو رائے اور ہوا کہتے ہیں، جو نقلاً و عقلاً ہر طرح سے مذموم و ناجائز ہے۔

☆☆☆

انتباہِ ہشتم
متعلّق حقیقتِ ملائکہ وجن وابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص واجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے، اور کبھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شے کا کہ سامنے سے گزر جائے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ تو وجہ انکار کی ہوئی۔

پھر چوں کہ آیاتِ قرآنیہ میں بھی جا بجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے، اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں۔

• شریعت نے صاف صاف الفاظ سے تصریح کی ہے کہ ملائکہ اور جن ایک قسم کی مخلوق ہیں، اور وہ ذی روح ہیں، اور عقل وفہم رکھتے ہیں، ان کے اجسام بنسبت انسان کے لطیف ہیں، وہ انسانوں کو دیکھتے ہیں، اور انسان ان کو نہیں دیکھتے، مگر جب وہ چاہیں تو کسی صورت میں متشکل ہو کر انسانوں کو نظر آجاتے ہیں، اور انسان کی طرح اعمال کرتے ہیں اور مکلّف ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ فرشتے انبیا علیہم السلام کی طرح گناہ سے معصوم ہیں، اور جن معصوم نہیں، بلکہ ان کی طبیعت میں عصیان غالب ہے، ملائکہ اور جن کے وجود کا یقین کرنا جزوِ ایمان ہے۔

یہ تصریحات قرآن وحدیث میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ ایک اردو خواں بھی ترجمہ سے معلوم کر سکتا ہے، اور وہ تصریحات ایسی صاف ہیں کہ ان میں کوئی تاویل کرنا کھلی ہوئی تحریف ہے۔ بعض تصریحات کو ہم بھی یہاں بیان کیے دیتے ہیں:

قال تعالٰی: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولِیْٓ اَجْنِحَةٍ مَّثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾[1]

---

[1] الفاطر: ۱

....

تمام تعریف اس اللہ کے لیے ہے جو پیدا کرنے والا ہے، آسمانوں اور زمینوں کا بنانے والا ہے، فرشتوں کو پیغام رساں کہ وہ فرشتے دو دو بازو (پَر) والے ہیں، اور تین تین پر والے، اور چار چار پَر والے۔

اس آیت سے ثابت ہوا کہ فرشتے حق تعالیٰ کی پیدا کردہ مخلوق ہیں، کیوں کہ ﴿السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾ ترکیبِ نحوی میں مفعول ہے ﴿فَاطِرِ﴾ کا (فاطر: بمعنی پیدا کرنے والا) اور ظاہر ہے کہ سماوات والارض سے مراد صرف جرمِ آسمان وزمین نہیں ہے، بلکہ مع تمام ان چیزوں کے جو ان کے اندر ہیں، اور ملائکہ بھی ان کے اندر ہیں تو وہ بھی ترکیب میں ﴿فَاطِرِ﴾ کے مفعول ہوئے۔ نیز حق تعالیٰ نے خدمت پیغام رسانی کی ان کے سپرد کی ہے تو وہ خادم اور بندے ہوئے۔

دوسری جگہ صاف فرمایا: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ ۝﴾[1]

نیز آیتِ مذکور سے ثابت ہوا کہ فرشتے پَر دار مخلوق ہیں، اس سے تردید ہوتی ہے بعض اہلِ باطل کے قول کی کہ فرشتے قوائے الٰہی ہیں، کیوں کہ قویٰ کے پَر دار ہونے کے کیا معنیٰ؟

وقال تعالیٰ: ﴿وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ؕ قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[2]

اور جب کہ فرمایا تیرے رب نے فرشتوں سے کہ میں بناؤں گا زمین میں ایک خلیفہ، کہا فرشتوں نے کہ کیا آپ ایسے شخص کو خلیفہ بنائیں گے جو زمین میں فساد کرے گا، اور خون ریزی کرے گا؟ اور ہم آپ کی تسبیح اور حمد اور تقدیس کرتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ خلیفہ بنائے جانے کے ہم زیادہ مستحق ہیں، یہ گفتگو حق تعالیٰ کی اور فرشتوں کی طویل ہے، یہاں تک کہ حق تعالیٰ نے قولاً وفعلاً جواب دے کر فرشتوں کو ساکت کیا،

---

[1] الأنبياء: ٢٦ [2] البقرة: ٣٠

....

اور ان کو ماننا پڑا کہ آدم ہی خلیفہ بنائے جانے کے مستحق ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ فرشتوں میں قوتِ نطق اور عقل وفہم ہے، قوائے الٰہیہ سے حق تعالیٰ کی مکالمت، اور جواب وسوال اور ان کولا جواب کرنے کے کیا معنیٰ؟

وقال تعالٰی في قصة مریم: ﴿فَاَرْسَلْنَآ اِلَیْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِیًّاO﴾[1]

یعنی مریم رضی اللہ عنہا جب خلوت خانہ میں پردے میں جا بیٹھیں تو ہم نے ان کے پاس اپنی روح (روح الامین حضرت جبریل علیہ السلام) کو بھیجا تو وہ حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے سامنے بشکل ایک تندرست انسان کے نمودار ہوئے۔

اس سے فرشتے کا بشکلِ انسان متشکل ہونا ثابت ہوا۔

وقال تعالٰی: ﴿وَاِذْ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْیَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَاِنِّیْ جَارٌ لَّكُمْ ۚ فَلَمَّا تَرَآءَتِ الْفِئَتٰنِ نَكَصَ عَلٰی عَقِبَیْهِ وَقَالَ اِنِّیْ بَرِیْٓءٌ مِّنْكُمْ اِنِّیْٓ اَرٰی مَا لَا تَرَوْنَ﴾[2]

یہ آیت جنگِ بدر کے بارے میں ہے، ترجمہ یہ ہے کہ:

شیطان نے کفارِ قریش کی نظروں میں ان کے اعمال کو اچھا کر دکھایا، اور کہا: (ضرور جنگ کرو) آج کے دن کوئی بھی تم پر غالب نہیں آسکتا، اور میں بھی تمہارے ساتھ ہوں۔ پھر جب دونوں لشکر مقابل ہوئے تو شیطان اُلٹے پیروں لوٹ پڑا، اور کہا: میں تم سے علیحدہ ہوں، مجھے وہ چیزیں دکھائی دیتی ہیں جو تمھیں نہیں دکھائی دیتیں۔ (یہ فرشتے تھے جو مسلمانوں کی مدد کے لیے نازل ہوئے تھے۔)

اس آیت سے شیطان کا بشکلِ انسان متمثل ہونا ثابت ہوا، جس نے کفار سے بات چیت کی۔ نیز ملائکہ کا جنگ میں موجود ہونا، مگر کفار کو نظر نہ آنا ثابت ہوا۔

---

[1] مریم: ۱۷ [2] الأنفال: ٤٨

....

وقال تعالیٰ: ﴿یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَقُصُّوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِیْ وَیُنْذِرُوْنَکُمْ لِقَآءَ یَوْمِکُمْ هٰذَا﴾[1]

اس آیت میں قیامت کے واقعہ کا بیان ہے کہ کفار جن وانس سے کہا جائے گا کہ کیا تمہارے پاس تم ہی میں سے رسول نہیں آئے تھے جو میری آیتوں کو تمہارے سامنے بیان کرتے تھے، اور تم کو اس دن سے ڈراتے تھے؟ إلی آخر الآیة.

عذاب وثواب اعمال ہی پر ہوسکتا ہے۔ ثابت ہوا کہ جن بھی مکلّف بالاعمال ہیں، اور پچھلے زمانے میں جنوں کے لیے ایک قول پر رسول بھی ان ہی میں سے ہوتے تھے۔ اب ان کے رسول بھی ہمارے حضور ﷺ ہی ہیں، کیوں کہ حضور خاتم النبیین ہیں اور حضور ﷺ کی بعثت عام ہے تمام جہان کے لیے بدلیل:

﴿تَبٰرَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِیَكُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرًا ۝﴾[2]

ترجمہ: بڑی بابرکت ہے وہ ذات جس نے قرآن کو اتارا اپنے بندے (محمد ﷺ) پر، تاکہ ہوں وہ تمام جہان کے لیے ڈرانے والے۔

نیز سورۂ احقاف میں جنات کا واقعہ نقل کیا گیا ہے:

﴿وَاِذْ صَرَفْنَآ اِلَیْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ یَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْٓا اَنْصِتُوْا ۚ فَلَمَّا قُضِیَ وَلَّوْا اِلٰی قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِیْنَ ۝ قَالُوْا یٰقَوْمَنَآ اِنَّا سَمِعْنَا كِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰی مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ یَهْدِیْٓ اِلَی الْحَقِّ وَاِلٰی طَرِیْقٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۝ یٰقَوْمَنَآ اَجِیْبُوْا دَاعِیَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوْا بِهٖ یَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَیُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ ۝ وَمَنْ لَّا یُجِبْ دَاعِیَ اللّٰهِ فَلَیْسَ بِمُعْجِزٍ فِی الْاَرْضِ وَلَیْسَ لَهٗ مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِیَآءُ ۚ اُولٰٓئِكَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۝﴾[3]

---

[1] الأنعام: ۱۳۰ [2] الفرقان: ۱ [3] الأحقاف: ۲۹- ۳۲

....

ترجمہ: یاد کرو اس کو کہ ہم نے ایک جماعت جن کی تمہاری طرف متوجہ کردی کہ وہ سننے لگی قرآن کو، وہ جب وہاں حاضر ہوئے تو بولے: چپ رہو۔ پھر جب تلاوت قرآن ختم ہوئی تو اپنی قوم کی طرف لوٹے ڈر کی بات سناتے ہوئے بولے: اے قوم ہماری! ہم نے سنی ایک کتاب جو اتری ہے موسیٰ کے بعد، سچا کہنے والی سب اگلی کتابوں کو، رہبری کرتی ہے حق کی طرف، اور سیدھے راستہ کی طرف۔ اے قوم ہماری! کہنا مانو اللہ کے بلانے والے کا اور اس پر ایمان لاؤ کہ بخشے تم کو تمہارے گناہ اور بچائے تم کو دردناک عذاب سے، اور جو کوئی کہنا نہ مانے گا اللہ تعالیٰ کے بلانے والے کا تو وہ نہیں ہے قبضے سے نکل جانے والا (بھاگ کر) زمین میں، اور کوئی نہیں ہے اس کا اس کے سوا مددگار یہ لوگ صریح گمراہی میں ہیں۔

اس سے جنات کا وجود نیز ان کا مکلّف ہونا ثابت ہوا۔

نیز سورۂ جن میں اسی قسم کا مضمون موجود ہے:

﴿فَمَنۡ اَسۡلَمَ فَاُولٰٓئِكَ تَحَرَّوۡا رَشَدًا ۝ وَاَمَّا الۡقٰسِطُوۡنَ فَكَانُوۡا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ۝﴾[1]

جنات کہتے ہیں کہ جو کوئی ہم میں سے اسلام لے آیا تو اس نے اپنے واسطے ہدایت کا راستہ تجویز کرلیا، اور رہے وہ جو بے انصاف ہیں تو وہ دوزخ کا ایندھن ہوں گے۔

وقال تعالیٰ: ﴿لَّا يَعۡصُوۡنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمۡ وَ يَفۡعَلُوۡنَ مَا يُؤۡمَرُوۡنَ ۝﴾[2]

یہ آیت فرشتوں کے بارے میں ہے۔ یعنی فرشتے حق تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے، اور وہی کرتے ہیں جو ان کو حکم ہوتا ہے۔ اس سے فرشتوں کا معصوم ہونا ثابت ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿كَانَ مِنَ الۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ اَمۡرِ رَبِّهٖ﴾[3] یہ آیت ابلیس کے بارے میں ہے، یعنی ابلیس قوم جن میں سے تھا، لہٰذا اس نے اپنے پروردگار کے حکم کے خلاف کیا۔

اس سے ثابت ہوا کہ جن کی طبیعت میں نافرمانی کا مادہ غالب ہے۔

---

[1] الجن: ۱۴ [2] التحریم: ۶ [3] الکهف: ۵۰

....

وقال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ﴾[1]
یعنی مسلمان بحیثیت مسلمان ہونے کے ایمان لائے اللہ پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر۔
ثابت ہوا کہ فرشتوں پر ایمان لانا بھی ضروری ہے۔
وقال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ۝﴾[2]
یعنی جو کوئی دشمن ہو اللہ تعالیٰ کا اور اس کے فرشتوں کا اور اس کے رسولوں کا اور جبریل اور میکائیل کا تو اللہ تعالیٰ بھی دشمن ہے کافروں کا۔
اس سے معلوم ہوا کہ فرشتوں کی مخالفت حق تعالیٰ کی مخالفت ہے۔
یہ تو قرآنی تصریحات ہیں اور احادیث میں بھی ملائکہ اور جن کے متعلق اس قدر تصریحات موجود ہیں کہ ان کا انکار یا تاویل سوائے تحریف کے کچھ نہیں۔ حدیثِ جبریل مشہور حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"ایک شخص دربارِ نبوی میں حاضر ہوا جس کو کوئی پہچانتا نہ تھا، اور اس پر سفر کے آثار بھی نہ تھے، اور حضور ﷺ سے چند دین کی باتیں پوچھیں۔ جب وہ چلا گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: اس کو بلا لاؤ۔ اس کے پیچھے آدمی گیا، لیکن اس کا پتا نہ چلا۔ فرمایا: یہ جبریل علیہ السلام تھے جو اس طرح سے تم کو دین کی باتیں بتانے آئے تھے، اور میں ان کو ہمیشہ پہچان لیتا تھا، مگر آج نہیں پہچانا"۔

تمام زمانۂ رسالت میں جبریل علیہ السلام کا آنا جانا، پردۂ تصویر دیکھ کر لوٹ جانا، ہر سال رمضان کے قریب حضور ﷺ کے ساتھ قرآن کا دَور کرنا وغیرہ وغیرہ ہزارہا واقعات ہیں جو علما کی بلکہ طلبا کی زبانوں پر جاری وساری ہیں، اور اردو کی کتابوں میں بھی موجود ہیں۔

---

[1] البقرة: ۲۸۵ [2] البقرة: ۹۸

....

احادیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں تمام اچھے کام فرشتے کے اثر سے اور برے اور نکمے کام شیطان کے اثر سے ہوتے ہیں، چناں چہ وارد ہے کہ ”ہر انسان کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا ہے جو اچھی باتیں سوجھاتا ہے اس کو لِمَّة الخیر کہتے ہیں، اور ایک شیطان ہوتا ہے جو بری باتیں سوجھاتا ہے، اس کو لِمَّة الشر کہتے ہیں“۔

اور حدیث میں آیا ہے کہ ”جب مُرغ بولے تو تم بھی تسبیح کہو، کیوں کہ وہ فرشتے کو دیکھ کر بولا ہے۔ اور جب گدھا بولے تو أعوذ باللہ پڑھو، کیوں کہ وہ شیطان کو دیکھ کر بولا ہے“۔

اور آیا ہے کہ ”جب پاخانہ میں جاؤ تو یہ پڑھ لو:

أَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِث.

یعنی اللہ کی پناہ مانگتا ہوں میں خبیث جن مرد اور خبیث جن عورتوں سے۔

اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ جن چلتے پھرتے رہتے ہیں، اگر ننگے انسان کو دیکھتے ہیں تو اس کی مقعد سے کھیلتے ہیں، یہ دعا پڑھنے سے یا بسم اللہ کہہ لینے سے درمیان میں آڑ ہو جاتی ہے۔ چناں چہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

سَتْرُ مَا بَيْنَ أَعْيُنِ الْجِنِّ وَعَوْرَاتِ بَنِيْ آدَمَ إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْخَلَا أَنْ يَّقُوْلَ: بِسْمِ اللّٰهِ.

یعنی جن کی آنکھوں اور بنی آدم کے مستور اعضا کے درمیان میں آڑ یہ ہے کہ جب تم پاخانہ میں جاؤ تو بسم اللہ کہہ لو۔

اس سے ثابت ہوا کہ جن انسانوں کی آبادی میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ ہر جگہ ان سے بچنے کی ضرورت ہے۔ قرآن شریف میں صاف موجود ہے:

﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾[1]

یعنی حق تعالیٰ نے ابلیس سے فرمایا (جب کہ ابلیس نے کہا تھا کہ مجھے قیامت تک کی عمر مل جائے

---

[1] بنی إسرائیل: ٦٤

....

تو تمام بنی آدم کو گمراہ کر دوں گا) کہ جا! بنی آدم کے اموال اور اولاد میں اپنا ساجھا کر لینا (مطلب یہ ہے کہ مال واولاد کو ذریعۂ گمراہی بنا دینا، غرض جس طرح تیرا قابو چلے ان کو بہکانا، جس کو ہم چاہیں گے اس پر تیرا قابو کچھ نہ چلے گا۔)

اس سے ثابت ہوا کہ شیاطین بنی آدم کے کاروبار اور بال بچوں تک میں خاص تصرف کے ساتھ شامل رہتے ہیں، اور اسلامی عقیدہ ہے کہ ہر انسان کے ساتھ ایک فرشتہ نیکی کا لکھنے والا اور ایک فرشتہ بدی کا لکھنے والا ہر وقت رہتا ہے، اس کا ثبوت اس آیت سے ہے:

﴿وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحٰفِظِیْنَO کِرَامًا کَاتِبِیْنَO یَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَO﴾[1]

یعنی تمہارے اوپر نگران تعینات ہیں جو حق تعالیٰ کے نزدیک معزز ہیں، وہ لکھتے ہیں اور جو کچھ تم کرتے ہو جانتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جتنے انسان ہیں ان سے دو چند یہ فرشتے ہوئے۔ ایک آیت یہ ہے:

﴿لَه مُعَقِّبٰتٌ مِّنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ یَحْفَظُوْنَهٗ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ﴾[2]

یعنی انسان کے لیے بہت سے فرشتے ہیں جو نوبت بنوبت آتے ہیں کہ آگے اور پیچھے سے اس کی حفاظت کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم سے۔

اور حدیث میں ہے کہ ایک جماعت فرشتوں کی صبح کی نماز کی جماعت میں آتی ہے، اور ایک جماعت عصر کی نماز کی جماعت میں، اور یہ دونوں جماعتیں فجر اور عصر میں جمع ہو جاتی ہیں، پھر وہ جا کر نمازوں کو دربارِ الٰہی میں پیش کرتی ہیں۔ دنیا میں کتنی جگہ جماعت ہوتی ہے؟ تو یہ فرشتے کس قدر ہوں گے؟ علما کی تحقیق ہے کہ سب سے زیادہ تعداد میں مخلوق فرشتے ہی ہیں۔ غرض بکثرت آیات واحادیث موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فرشتے اور جن دنیا میں بکثرت موجود ہیں۔

ان تصریحات کو پڑھ کر ناظرین بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ ان سے وہ تمام باتیں کس

[1] الانفطار: ۱۰-۱۲ [2] رعد: ۱۱

جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصولِ موضوعہ: ۴
میں ثابت ہو چکا ہے۔ یہ تو تحقیقی جواب ہے۔

صراحت سے ثابت ہوتی ہیں جن کے ثبوت میں ہم نے ان کو پیش کیا ہے، یعنی فرشتوں اور جن کا وجود۔ اور ان کا ذی روح، وذی عقل ہونا، اور ان کا انسانوں کو دیکھنا، اور انسانوں کا ان کو نہ دیکھنا، اور ان کا مختلف صورتوں میں متشکل ہونا، اور ان کا مکلّف بالاعمال ہونا، اور فرشتوں کا معصوم ہونا، ان کے وجود کے عقیدے کا جزوِ ایمان ہونا، اور یہ بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ کیا ان تمام آیات واحادیث کے عنوانات والفاظ ایسے ہیں جن میں کسی تاویل کی گنجائش ہو، حاشا وکلا۔ ہم اس کو طول نہیں دیتے، بلکہ ناظرین کے انصاف پر چھوڑتے ہیں۔ عیاں راچہ بیاں۔

- یہ تو فرشتوں اور جن کا ثبوت قرآن وحدیث سے ہوا، اور ملائکہ اور جن کے وجود پر امت کا اجماع بھی ہے، کسی نے ان کے وجود کا مع ان صفاتِ مذکورہ کے کسی زمانے میں انکار نہیں کیا، بلکہ ان کا ثبوت جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ایسا ہی تمام کتبِ سماویہ میں موجود ہے، تو ان کا انکار تمام ادیانِ سماویہ کے خلاف ہوا۔
- آج کل ایک بلائے عام یہ پھیل گئی ہے کہ تعلیم یافتہ اصحاب کی طبیعتوں میں ملائکہ اور جن کے طرف سے اس قدر استبعاد بڑھ گیا ہے کہ ان کے وجود کا انکار ہی کر بیٹھتے ہیں، اور انکار کی بنا محض اتنی سی بات پر ہے کہ اگر ان کا وجود ہوتا تو محسوس ہوتا۔ یا یوں کہا جاتا ہے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ہمارے سامنے گزر جائے اور محسوس نہ ہو؟

یہ اشکال ان کے ذہنوں میں ایسا لاینحل ہے کہ قطعی دلائل بھی اس کے مقابلے میں غیر قابلِ تسلیم ہیں، حتی کہ شرعی تصریحات صاف صاف دیکھ کر ان کو یہ آسان معلوم ہوتا ہے کہ ان میں اُلٹی سیدھی تاویل کر کے دل کو سمجھالیں، مگر اس اشکال کو کسی تاویل سے حل کرنا دشوار ہے۔

حضرت مصنّف مدظلہ نے اس اشکال کو الزاماً وتحقیقاً حل کیا ہے۔ تحقیقاً اس طرح کہ خلاصہ اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کا وجود بلا مشاہدہ کیسے تسلیم کرلیا جائے؟ اس کا غلط ہونا اصولِ موضوعہ نمبر: ۴ میں ثابت کیا جاچکا ہے۔

اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادّہ کے لیے قبل تلبس[1] صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادّہ سدیمیہ اور اثیریہ کہتے ہیں وہ جوہر ہے۔ اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا۔

تقریر اس کی مختصراً یہ ہے کہ کسی چیز کے وجود کا قائل ہونا تین طرح پر ہوتا ہے:

ایک: مشاہدہ سے جس کو آج کل محسوس ہونا بھی کہتے ہیں، جیسے ایک چیز آنکھ سے دیکھ لی۔

دوسرے: سچّی خبر سے، جیسے کسی نے خبر دی کہ آج عدالت سے فلاں شخص کو سزا ہوگئی کہ اس کو سن کر سچّا مان لیا جاتا ہے۔ دنیا کے اکثر کام خبرِ صادق ہی پر مبنی ہیں۔ اخباروں کو پڑھ کر دور دراز ممالک کے حالات پر یقین کیا جاتا ہے۔ گورنمنٹ گزٹ پڑھ کر خطابات عطا ہونے پر قوانین کے نفاذ پر، امتحانوں کے نتائج پر، بارش کی مقدار پر اور غلّہ کے نرخوں پر یقین کیا جاتا ہے۔ یہ سب خبرِ صادق ہی کے افراد تو ہیں۔

تیسرے: استدلالِ عقلی سے، جیسے دھوپ کو دیکھ کر آفتاب کے نکلنے کا یقین کر لینا۔

ان اخیر کی دونوں صورتوں میں مشاہدہ شرط نہیں، مثلاً: ایک شخص کہتا ہے کہ میری آمدنی ایک لاکھ روپیہ روز ہے، تو ہم اگر اس خبر کا یقین کریں گے تو اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ یقین ہو جائے گا کہ تیس دن میں تیس لاکھ روپیہ اس کے پاس آتا ہے، حالاں کہ ہم نے اپنی آنکھ سے کبھی ایک لاکھ روپیہ بھی نہیں دیکھا، یا ہم نے سنا کہ شاہ جارج پنجم کا انتقال ہوگیا، اور بجائے ان کے ایڈورڈ ہشتم جانشین ہوئے، تو نہ ہم نے جارج پنجم کو انتقال کرتے دیکھا، نہ ایڈورڈ ہشتم کو جانشین ہوتے ہوئے دیکھا، مگر یقین ایسا ہے کہ کسی شبہ کی بھی گنجائش نہیں۔ اخیر کی دونوں صورتوں میں مشاہدہ نہیں ہے، مگر علمِ یقینی موجود ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ کسی بات کے ثبوت کے لیے مشاہدہ شرطِ کلی نہیں، اور یہ خیال غلط ہے کہ جس چیز کا مشاہدہ نہ ہو اس کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے، پھر اگر شریعت ملائکہ اور جن کے وجود کی خبر دیتی ہے تو ان کے ثبوت کے لیے مشاہدے کا مطالبہ کیوں کیا جاتا ہے؟ یہ تو جوابِ تحقیقی ہوا۔

---

[1] پہن لینے۔

اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیّلِ مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی، چناں چہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں، مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے، حالاں کہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں، چناں چہ انتباہِ اوّل میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔

• اور جوابِ الزامی یہ ہے کہ جدید سائنس دانوں نے تسلیم کیا ہے کہ دنیا کی ہر چیز مادہ اور صورت سے بنتی ہے، اور ان کے نزدیک مادہ ایک وقت میں ایک قوام دار لطیفِ جوہر تھا، اس میں مختلف صورتیں شامل ہو ہو کر دنیا کی چیزیں بن گئیں۔ اس قوام کو مادۂ سدیمیہ اور اثیریہ کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کاغذ بنانے کے لیے اول ایک مادہ گھی کی شکل کا تیار کیا جاتا ہے، پھر اس کو مختلف وزنوں اور صورتوں پر جما لیا جاتا ہے، تو طرح طرح کے کاغذ تیار ہو جاتے ہیں، اور سائنس دان مانتے ہیں کہ وہ قوام از جنسِ جوہر ہے، یعنی قائم بالذات چیز ہے، اور اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج نہیں، اور ایسا نہیں ہے جیسے رنگ ہوتا ہے کہ اس کا مستقل کوئی وجود نہیں، بلکہ اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج ہے، کیوں کہ رنگ ہمیشہ کسی چیز میں ہو کر پایا جاتا ہے۔ ایسی غیر مستقل چیز کو ''عرض'' کہتے ہیں۔ غرض وہ قوام جوہر ہے۔

اس کے جوہر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس مادے کا وجود دنیا کی جملہ چیزوں سے مقدم مانا گیا ہے، کیوں کہ دنیا اسی سے بنی ہے۔ پس اگر اس کو عرض مانا جائے تو اس کا وجود کسی دوسری چیز کے اندر ہو کر ماننا پڑے گا، وہ چیز بھی دنیا کی کوئی چیز ہی ہوگی تو وہ مادہ پر مقدم ہوگی اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

غرض اس مادے کے وجود کو سائنس دان بالاتفاق تسلیم کرتے ہیں، حالاں کہ اس کو دیکھا کسی نے بھی نہیں۔ اس کا وجود صرف اس خیالی ضرورت سے مان لیا ہے کہ ہم دنیا میں کسی چیز کا وجود بلا اس کے کہ (پہلے اس کا مادہ تیار ہو) نہیں دیکھتے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ تمام دنیا کا وجود بھی اسی طرح ہوا ہوگا کہ پہلے ایک مادہ ہو، پھر اس میں مختلف صورتیں پیدا ہو گئی

....

ہوں، اس وقت ہمیں اس سے تعرض کرنا نہیں ہے کہ یہ دلیل فی نفسہ صحیح ہے یا غلط، اور اس کے اجزا (صغریٰ وکبریٰ) میں نتیجہ صحیح برآمد ہونے کے شرائط موجود ہیں یا نہیں؟ حدوثِ مادہ کی بحث بہت کافی انتباہِ اول میں گزر چکی۔

کہنا صرف یہ ہے کہ اس دلیل سے سائنس دانوں نے اس پر یقین کرلیا ہے کہ دنیا کے وجود سے پہلے مادۂ اثیریہ موجود تھا، حالاں کہ مشاہدہ نہیں کیا۔ پس اگر وجود کے تسلیم کرنے کے لیے مشاہدہ شرط ہے تو اس مادہ کا وجود بلا مشاہدہ کیسے تسلیم کیا؟ **فما هو جوابكم فهو جوابنا.**

بات یہی ہے کہ یہ ثبوت مذکورہ بالا طریق ثبوت میں سے تیسری قسم میں داخل ہے، جس کو استدلالِ عقلی کہا گیا ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ آج کل کے سائنس دانوں کا استدلال درحقیقت استدلالِ عقلی کہے جانے کے قابل بھی نہیں، کیوں کہ استدلال کے اجزا میں شرائط استدلال کے نہیں پائے جاتے۔ اس کی حقیقت **قياس الغائب على الشاهد** سے زیادہ نہیں، یعنی اپنی موجودہ اشیا میں یہ دیکھ کر کہ اول مادہ تیار کیا جاتا ہے، پھر اس کو مختلف صورتوں میں ڈھال لیا جاتا ہے، حق تعالیٰ کی مصنوعات میں بھی یہی کہہ دیا اور یقین کرلیا کہ اول مادہ تیار تھا، پھر مختلف چیزیں بن گئیں۔

اس تحقیق کا مرتبہ وہم اور تخیل سے بڑھ کر نہیں ہوسکتا۔ اس سے آج کل ہی کے سائنس دانوں کو تسلی ہوسکتی ہے، کیوں کہ وہ علمی تحقیقات میں ظن ووہم کو تسلیم کرلینے کے عادی ہیں۔ ان کے ہی بھائی پرانے سائنس دان ایسی تحقیقات کے عادی تھے، اور اِن سے اُن کی نظر کسی قدر عمیق تھی، اس واسطے انھوں نے اس مادۂ اثیریہ کا انکار کیا ہے، تاہم:

فکرِ ہر کس بقدرِ ہمت اوست

یہ استدلال ان کی لیاقت کے مطابق استدلالِ عقلی ہی ہے، اور ہمارے لیے جوابِ الزامی دینے کو کافی ہے، اور اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کسی چیز کے وجود کو تسلیم کرنے کے لیے مشاہدے کی شرط لگانا سراسر غلطی ہے، بلکہ اس کے لیے استدلالِ عقلی بھی کافی ہے، اور خبرِ

پس جب کہ ایسے جواہر[1] کے استحالہ[2] پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے، اور جس ممکنِ عقلی کے وجود پر دلیلِ نقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔ اصولِ موضوعہ:۲ اور نصوص میں ان کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابد واجب ہوگا۔

صادق کا حجّت ہونا بھی ثابت ہے، جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں۔

جب کہ ملائکہ اور جن کے وجود کے لیے خبرِ صادق، یعنی آیات واحادیثِ صریح موجود ہیں تو اس میں شک وشبہ اور قیل وقال کرنا مسلمان کو بحالتِ دعوائے اسلام کرنے کے کیسے درست ہوگا؟ کیوں کہ دعوائے اسلام کرتے ہی حدیث وقرآن کا صدق تسلیم کیا جاچکا ہے، ہاں! اگر کوئی غیر مسلم شک وشبہ کرے تو اس کو گنجائش ہوسکتی ہے، اس صورت میں اول تو اس کو دلیل سے اسلام کا اور قرآن وحدیث کا صدق تسلیم کرایا جائے گا، بعد ازاں مسئلۂ زیرِ بحث کو پیش کیا جائے گا، اس وقت اس کو بھی کوئی گنجائش قیل وقال کی نہ ہوگی۔

غرض یہ کوئی صحیح طریقہ نہیں ہے کہ مسلمانی کا دعوی کرتے ہوئے ان چیزوں کے ثبوت کے لیے مشاہدے کا مطالبہ کیا جائے۔ بس تینوں قسم کی دلیلوں میں سے، یعنی مشاہدہ، اور خبرِ صادق یعنی قرآن وحدیث، اور استدلالِ عقلی ثبوت کے لیے موجود ہیں، جیسا کہ اوپر مشرح بیان ہوچکا ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن اور ملائکہ اور ابلیس کا وجود عقلاً ممکن ہے، اور خبرِ صادق سے ان کا ثبوت ہوتا ہے تو کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ ان کا انکار کیا جائے؟ تمام دنیا کے کام اسی قاعدے پر چل رہے ہیں کہ جو چیز ممکن الوقوع ہو اس کی سچّی خبر ملنے پر اس کو تسلیم کرلیا جاتا ہے۔ مثلاً: خبر ملی کہ شاہ جارج پنجم کا انتقال ہوا اور بجائے ان کے شاہ ایڈورڈ ہشتم گدی نشین ہوئے، تو چوں کہ یہ دونوں باتیں (یعنی ایک بادشاہ کا انتقال اور دوسرے کی گدی نشینی) ممکن الوقوع ہیں، اور خبر

---

[1] فرشتے اور جن۔ [2] محال ہونا۔

....

کے ذرائع بھی معتبر ہیں، مثلاً: سرکاری تار، اور گورنمنٹ کا اعلان، اور اخباروں میں بالعموم شائع ہونا، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس خبر کو مانا نہ جائے۔ چناں چہ اس وقت کوئی متنفّس دنیا میں ایسا نہیں ہے جو اس واقعہ کے ماننے میں شک وشبہ کرے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ جن اور ملائکہ کے وجود میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں، کیوں کہ یہ سب ممکن الوقوع ہیں اور خبرِ صادق ان کا اثبات کرتی ہے۔

تنبیہ: اگرچہ اس کتاب میں متعدد جگہ ممکن اور محال کی بحث آچکی ہے، بنا بریں یہاں اس کا دہرانا بے ضرورت ہے، مگر ہم کیا کریں، ہمارے بھائی دین کے لیے دو چار ورق لوٹنا بھی گوارا نہیں کرتے، اور ایک واقعہ بھی ہمارے سامنے اسی بحث کے متعلّق پیش آچکا ہے، اس وجہ سے بقدرِ ضرورت اس بحث کو دہراتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت مصنّف مدظلہ علی گڑھ میں تشریف فرما تھے، احقر بھی ہم رکاب تھا۔ کالج سے ایک پروفیسر صاحب مع چند طلبا کے تشریف لائے، اور حضرت والا سے عرض کیا کہ یہ طلبا پوچھتے ہیں کہ جن وملائکہ کے وجود کا ثبوت کیا ہے؟ حضرت والا نے فرمایا کہ ان چیزوں کا وجود عقلاً ممکن ہے، اور مخبرِ صادق نے ان کی خبر دی ہے، لہٰذا ان کے وجود کو ماننا چاہیے، جیسا کہ دنیا کی تمام غائب چیزوں کو مانا جاتا ہے۔ اس پر طلبا مسرور ہوئے اور سب نے متفق اللفظ ہو کر کہا کہ بے شک! صحیح ہے، لیکن پروفیسر صاحب فرماتے ہیں کہ عقلاً ممکن کیسے ہے؟ فرمایا: اگر ممکن نہیں ہے تو واجب یا ممتنع (محال) ہوگا۔ کہا: ہاں! محال ہے۔

حضرت والا نے فرمایا: مجھے آپ کی لیاقت معلوم ہوگئی۔ جب آپ ممکن اور محال کو بھی نہیں جانتے تو میرے پاس اتنا دماغ نہیں ہے کہ اول میں ان کی شرح کروں، پھر جن اور ملائکہ کو ثابت کروں۔ پس جو اصول کی بات ہے میں نے بتا دی۔ اگر آپ کی سمجھ میں نہیں آتا ہے تو اور کسی سے سمجھ لیجیے گا۔

....

اس کے بعد احقر سے انھوں نے پوچھا کہ حضرت نے یہ کیا فرما دیا کہ ان کا وجود ممکن ہے۔ میں نے کہا: اگر اس میں آپ کو تامل ہے تو یہ بھی تو فرمایا ہے کہ ان کو بقیہ دو قسموں میں سے کسی میں (یعنی واجب یا محال میں) داخل کیجیے۔ کہنے لگے: محال میں داخل ہے۔ میں نے کہا: محال کس کو کہتے ہیں؟ کہنے لگے: ناممکن کو۔ میں نے کہا: یہ تو محال کا لفظی ترجمہ ہے، اس کی ماہیت (حقیقت) بیان کیجیے۔ غرض وہ نہ محال کی تعریف کر سکے نہ ممکن کی، مگر یہی کہتے رہے کہ جن اور فرشتوں کا وجود ناممکن ہے۔

اس واقعہ سے پتا چلتا ہے کہ ہمارے مخاطبین ممکن اور ناممکن کی حقیقت بھی نہیں سمجھتے۔ اس واسطے ضرورت ہے کہ ان کی حقیقت بیان کر دی جائے۔ سمجھ لیجیے کہ کوئی چیز ان تین قسموں سے باہر نہیں ہوسکتی: ۱- یا اپنی ذات میں واجب الوجود ہوگی ۲- یا ممتنع الوجود ۳- یا ممکن الوجود۔

۱- واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا موجود ہونا دلیلِ عقلی سے ضروری ہو، اور وہ صرف ذاتِ باری عز اسمہ ہے۔

۲- اور ممتنع الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود دلیلِ عقلی سے باطل ہو، جیسے اجتماعِ نقیضین، مثلاً: کہا جائے کہ ایک چیز موجود بھی ہے، اور اسی وقت میں معدوم بھی ہے۔ ممتنع الوجود ہی کو محال اور ناممکن بھی کہتے ہیں۔

۳- اور ممکن الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود نہ عقلی دلیل سے ضروری ہو، نہ دلیلِ عقلی سے باطل ہو۔ اس میں تمام چیزیں سوائے ذاتِ باری عز اسمہ کے اور سوائے اس کے جس میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہو داخل ہیں۔

بنا بریں کوئی چیز کیسی ہی نئی اور عادت کے خلاف ہو، لیکن تا وقتے کہ وہ اجتماعِ نقیضین کو مستلزم نہ ہو، وہ ممکن ہی میں داخل رہے گی، اور آج کل کے مدعیانِ فلسفہ جس کو ناممکن کہتے ہیں اس کی حقیقت مستبعد ہے، یعنی وہ چیز کہ اس کے وجود سے بوجۂ جدید اور خلافِ عادت ہونے کے گونہ تعجب ہوتا ہو، اس زمانے میں کہ جس کو تعلیم اور ترقی کا زمانہ کہا جاتا ہے، یہ بات نہایت

....

حیرت کے قابل ہے کہ مستبعد کو ناممکن کہہ دیا جائے، حالاں کہ دیکھتے ہیں کہ صدہا چیزیں ایسی ایجاد ہوگئیں جن کا کسی وقت میں وہم وگمان بھی نہ تھا، جیسے ریل، تار برقی، ہوائی جہاز، وائر لیس اور ریڈیو وغیرہ، اور خبر نہیں کہ آیندہ کیا کیا ایجادیں ہونے والی ہیں؟ اگر ان چیزوں کا ذکر کسی ایسے شخص کے سامنے کیجیے جس نے ان کو دیکھا نہ ہو، اور ان کی خبر نہ سنی ہو تو ایک دفعہ تو وہ بے ساختہ ان کو ناممکن ہی کہہ دے گا، مگر دیکھنے اور برتنے والوں کی طبیعتوں میں استعجاب بھی باقی نہیں رہا۔

• غرض اب سوال کیا جاتا ہے کہ فرشتے اور جن اقسامِ ثلاثہ (واجب اور ممتنع اور ممکن) میں سے کس قسم میں داخل کیے جاسکتے ہیں؟ واجب میں تو باتفاقِ فریقین داخل نہیں، تو اب ممتنع اور ممکن رہ گئے۔ ممتنع میں بھی داخل نہیں ہو سکتے، کیوں کہ کوئی عقلی دلیل ان کے بطلان پر نہیں۔ قیامت تک کوئی دلیلِ عقلی ان کے امتناع پر نہیں لائی جاسکتی۔

ہاں! ذرا سا استعجاب ہے، سو استعجاب کوئی دلیل نہیں جیسا کہ گزرا، لامحالہ ممکن میں داخل ہے، اور جس ممکنِ عقلی کا وجود خبرِ صحیح سے ثابت ہو جاوے تو اس کا ماننا ضروری ہوتا ہے (دیکھو اصولِ موضوعہ نمبر: ۲) وہاں اس پر مفصّل بحث ہو چکی، اور بدیہی نظیروں سے اس کو ثابت کر دیا گیا ہے، اور صحیح خبریں یعنی قرآن وحدیث کی صاف صاف تصریحات ہم اوپر ملائکہ اور جن کے بارے میں بقدرِ ضرورت لکھ آئے ہیں، لہٰذا عقلاً ونقلاً کوئی گنجائش ان کے انکار کے لیے باقی نہیں رہی۔

اب اس کے متعلق واہی تباہی شبہات نکالنا، اور ان شبہات پر ایسا جزم کر لینا کہ ان کے انکار تک کی نوبت آجائے ایسا ہوگا جیسے شاہ جارج پنجم کے انتقال میں اور ان کے بعد شاہ ایڈورڈ ہشتم کی گدی نشینی میں اس قسم کے شبہات نکالنا کہ کیا شاہ جارج کو طبیب اور دوا نصیب نہ تھے جو مرض سے جانبر نہ ہوئے؟ اور کیا کوئی اور سوائے ایڈورڈ ہشتم کے گدی کا مستحق نہ تھا جو یہ گدی نشین ہوگئے، اور ان مہمل شبہوں کی بنا پر ان کی حکومت سے انکار کر دینا، اور بغاوت

اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے، اس لیے اس کی تاویلاتِ بعیدہ کرنا باطل ہوگا، اگرچہ دلیلِ عقلی بھی مرتبۂ ظنیت میں ہوتی (اصولِ موضوعہ: ۷) چہ جائے کہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔

اختیار کر لینا، جو انجام اس کا ہوگا ظاہر ہے۔ اسی طرح باوجود قرآن وحدیث کی تصریحات کے ملائکہ کا انکار کرنا اس وعید کا سر لینا اور حق تعالیٰ سے بغاوت اختیار کرنا ہوگا۔

﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ۝﴾[1]

یعنی جو شخص دشمن ہو اللہ کا، اور اس کے فرشتوں کا، اور اس کے رسولوں کا، اور جبریل اور میکائیل کا تو اللہ تعالیٰ دشمن ہے کافروں کا۔

- منکرینِ ملائکہ وجن نے ایک یہ طریقہ بھی اختیار کیا ہے کہ صاف انکار نہیں کرتے، کیوں کہ قرآن وحدیث میں جگہ جگہ ان کا ثبوت آیا ہے، بلکہ قرآن وحدیث میں تاویلیں کرتے ہیں، اور کھینچ تان کر ان کے ایسے معنی بنا لیتے ہیں جو اپنی مرضی کے موافق ہوں۔

یاد رہے کہ یہ بے اصول بات ہے، آیات واحادیث کے ظاہر معنی کو چھوڑ کر دوسرے معنی مراد لینا جائز نہیں، حتی کہ جہاں ایسی ضرورت بھی ہو کہ دلیلِ عقلی اس ظاہر معنی کے خلاف ہو، لیکن وہ دلیلِ عقلی ظنی ہو تب بھی آیت یا حدیث کو ظاہر سے پھیرنا جائز نہیں، بلکہ اس وقت میں اس دلیلِ عقلی ہی کو ظاہر سے پھیر لیا جائے گا، کیوں کہ اس کے ظنی ہونے کا حاصل یہی ہے کہ اس میں احتمال دوسرے معنی کا بھی ہے۔

جب اس صورت میں بھی آیت یا حدیث میں تصرف جائز نہیں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں کیسے جائز ہوگا کہ دلیلِ عقلی بھی نہ ہو، بلکہ محض ظن اور شبہ غیر ناشی عن دلیل ہو؟ یہ تو کھلی ہوئی تحریف ہے۔ اس کے لیے ناظرین تکلیف فرما کر اصولِ موضوعہ نمبر: ۷ ضرور دیکھ لیں، جس میں

---

[1] البقرہ: ۹۸

اور بعض نے علاوہ بنا مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو ''البرہان'' میں اس کا جواب دیکھ لیا جائے۔

تعارضِ دلیلِ نقلی و عقلی کی بحث ہے۔ چوں کہ اس میں بہت طول ہے، اس واسطے ہم یہاں نقل نہیں کرتے۔

احقر کہتا ہے کہ یہ قاعدہ کہ اصل یہ ہے کہ کلام کو معنی ظاہر پر رکھا جائے صرف نصوصِ شرعیہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر کلام میں مسلم ہے۔ اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو دنیا کے تمام کام درہم برہم ہو جائیں۔ غور کیجیے کہ اگر ایک آقا خدمت گار کو حکم دے کہ پان لاؤ، اور وہ بجائے پان کے پانی لے آئے، اور یہ کہے کہ پان مخفّف ہے پانی کا، لہٰذا میں نے یہ سمجھا کہ آپ کا مقصود پانی منگوانا ہے، اس وقت آپ نے پانی کو مخفّف کر کے پان بول دیا ہے، لہٰذا میں نے کوئی غلطی نہیں کی، بجائے پان کے پانی لے آیا، تو کیا یہ بات قابلِ سماعت ہوگی؟

یا کوئی عدالت میں اقرار کرے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سو روپے ہیں، اور دیتے وقت مٹی کے یا کاغذ کے روپے دے، اور کہے کہ میری مراد روپیہ سے یہی روپے تھے۔ تو کیا یہ بات قابلِ سماعت ہوگی؟ یا ایک شخص پر قتل کا دعوی ہو، اور وہ اقرار کرلے کہ ہاں! میں نے قتل کیا ہے، پھر کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ اس شخص کو مجھ سے ایسی محبّت تھی جس کو عشق کہہ سکتے ہیں، تو میں اس کا معشوق ہوا، اور معشوق کی طرف عاشق کے قتل کی نسبت کی ہی جاتی ہے، وہ مرا اپنی موت سے ہے، مگر میں نے بالمعنی المذکور اس کے قتل کو اپنی طرف منسوب کر دیا تھا۔ تو کیا یہ بات قابلِ سماعت ہوگی؟

ان سب صورتوں میں کیا غلطی ہے، سوائے اس کے کہ الفاظ کو ظاہرِ معنی سے پھیرا گیا ہے، آج کل جو لوگ نصوص میں تاویلیں کرتے ہیں وہ اسی قسم کی ہوتی ہیں۔

چنانچہ امرِ زیرِ بحث میں نصوص کے ظاہرِ معنی سے تو ثابت ہوتا ہے کہ فرشتے مخلوقِ مکلّف ہیں۔ چڑھتے اترتے ہیں، بات چیت کرتے ہیں، مگر ہمارے بھائی کہتے ہیں کہ فرشتے قوائے

....

الٰہیہ کا نام ہے۔ یہ بعینہٖ پان سے مراد پانی لینا، اور روپیہ سے مراد مٹی کے روپے لینا نہیں تو کیا ہے؟ ذرا تو انصاف کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں اس طرح سے تاویلیں کرنا بڑی جسارت ہے۔

اب ہم بعض شبہات کا حل کرتے ہیں جو فرشتوں کے متعلّق کیے جاتے ہیں

• ایک شبہ: یہ ہے کہ فرشتے اگر دنیا میں ہیں اور اس کثرت سے ہیں کہ کوئی جگہ ان سے خالی نہیں تو دکھائی کیوں نہیں دیتے؟ اس کا جواب تحقیقاً والزاماً حضرت مصنّف مدظلہ دے چکے ہیں، اور ہم بھی اس کی شرح کر چکے۔ اب دفعِ استبعاد کے لیے اس کی نظیر سنیے:

کھانے میں سنکھیا یا کوئی اور ایسا زہر ملا دیجیے جس میں کوئی بو اور ذائقہ نہ ہو، انسان کو وہ زہر قوتِ باصرہ سے یا شامہ سے یا ذائقہ سے اور کسی حاسہ سے بھی محسوس نہ ہوگا، لیکن بندر اس کو سونگھ کر پہچان لیتا ہے، اور نیولا دیکھ کر پہچان لیتا ہے۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کے پہچاننے کا حس انسان کو نہیں دیا ہے۔ مرنے کے بعد اور قیامت میں دیا جائے گا تو اس میں کیا استعجاب ہے؟ بلکہ احادیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض جانوروں کو یہ حس دیا گیا ہے۔

چناں چہ آیا ہے کہ مرغ فرشتے کو دیکھ کر بولتا ہے، اور گدھا شیطان کو دیکھ کر بولتا ہے۔ اس میں بھی کوئی تعجب کی بات نہیں۔ بعض جانوروں کو وہ ادراک دیا گیا ہے جو انسان کو نہیں دیا گیا۔ شہد کی مکھی راستہ نہیں بھولتی۔ چیونٹی کو سوراخوں کے اندر کتنی دور سے مٹھائی کا ادراک ہوتا ہے۔ بندر اندھیرے اجالے میں یکساں دیکھتا ہے علیٰ ہذا چھوٹے سے چھوٹے حشرات الارض اندھیروں میں دیکھتے ہیں۔ یہ باتیں انسان کو حاصل نہیں۔

ایسے ہی اگر دنیا کی زندگی میں حق تعالیٰ نے ایک چیز کا حس انسان کو نہیں دیا تو اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ چیز دنیا میں موجود نہیں۔ اس کی زندہ نظیر جو حق تعالیٰ نے سائنس والوں ہی کے ہاتھوں میں دے دی ہے وہ ریڈیو ہے، جس سے ہزار ہا کوس سے امریکہ کی اور فرانس اور

....

جرمنی وغیرہ کی آوازیں سنائی دیتی ہیں، اور اس کے موجدین کا خیال ہے کہ آواز ہوا میں تمام دنیا میں پھیل جاتی ہے، ہاں! اس کے ادراک کے لیے یہ آلہ شرط ہے، بلکہ ان کا خیال یہاں تک ہے کہ آواز مدتوں ہوا میں باقی رہتی ہے۔ چناں چہ کہا جاتا ہے کہ تان سین کے گانے کے بعض جملے اس وقت بھی ملے ہیں، اس سے بداہتاً ثابت ہوتا ہے کہ کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایک چیز دنیا میں موجود ہو، مگر محسوس نہ ہو۔

• دوسرا شبہ: یہ ہے کہ فرشتوں کو اجرامِ لطیفہ فی غایۃ اللطافۃ کہا جاتا ہے، لیکن ان کے تصرفات ایسے قوی بنائے جاتے ہیں کہ کسی قوی سے قوی پہلوان سے بھی نہیں ہو سکتے، جیسے: قومِ ثمود پر ایک چیخ مارنا جس سے کلیجے پھٹ گئے، قومِ لوط کی زمین کو الٹا کر دینا وغیرہ وغیرہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خیال غلط ہے کہ لطافت کو کمزوری لازم ہے، بلکہ لطافت کو قوت لازم ہے۔ بھاپ کو دیکھیے کہ جب تک پانی تھا، اس میں کچھ بھی قوت نہ تھی۔ جب اس میں اجزائے ناریہ مل گئے جو پانی سے بدرجہا لطیف ہیں تو اس کی قوت کے کیا کیا کرشمے ہیں جو دنیا کے سامنے ہیں۔ علیٰ ہذا بارود کو دیکھیے کہ جب تک اس میں آگ نہیں لگی کچھ بھی قوت نہیں، اور آگ کے شمول کے بعد وہ قوت آجاتی ہے کہ کوئی قوت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ یہ جزو ناری ہی کا کرشمہ تو ہے جو نہایت لطیف ہے۔ اور چند روزہ ایجاد بجلی کی قوت کو دیکھیے کہ اس نے سب کو مات کر دیا ہے، اس سے لطیف چیز کی قوت کا بھی پتا چلتا ہے، اور اس کا بھی ثبوت ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز موجود ہو، مگر دکھائی نہ دے۔

• تیسرا شبہ: یہ ہے کہ فرشتے سب سے کثیر مخلوق مانی جاتی ہے، اور وہ دنیا میں چڑھتے اُترتے، چلتے پھرتے ہیں۔ ان میں آپس میں تزاحم کیوں نہیں ہوتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ لطیف چیز میں تزاحم نہ ہونا کچھ تعجب کی بات نہیں۔ بجلی تار میں چلتی ہے، اور انگلی کا کھٹکا تار کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچتا ہے۔ اس کے لیے کچھ اشارات مقرر کر دیے گئے، جس سے لفظ بن جاتے ہیں، اور خبر اِدھر سے اُدھر پہنچ جاتی ہے۔ ایک ہی وقت میں دونوں

طرف سے خبر دی جاتی ہے، اور بلا اشتباہ والتباس پہنچتی ہے، دونوں بجلیوں میں تزاحم نہیں ہوتا۔

• چوتھا شبہ: یہ کہ فرشتے مختلف شکلوں میں کیسے متشکل ہو جاتے ہیں؟ اس میں دو اشکال ہیں:

ایک: یہ کہ ان کا فی نفسہ بھی کوئی جسم ضرور ہے جس سے وہ چلتے پھرتے ہیں، پھر وہ اگر اپنے اصلی جسم سے چھوٹے جسم میں متشکل ہوئے تو لازم آتا ہے کہ بہت سے اجزا جسمِ اصلی کے الگ ہو گئے۔ یہ اجزا کہیں دنیا میں پڑے نہیں ملتے، اور اگر بڑے جسم میں متشکل ہوئے تو لازم آتا ہے کہ اور اجزا شامل کرنے پڑے۔ یہ اجزا کہاں تیار رکھے رہتے ہیں؟

دوسرا: یہ کہ یہ ترکیب وتحلیل آناً فاناً کیسے ہو جاتی ہے؟

– اشکالِ اول کا جواب یہ ہے کہ جیسے لطیف چیز کے اجزائے اصلیہ نظر نہیں آتے ایسے ہی اجزائے متصلہ ومنفصلہ بھی نظر نہیں آسکتے۔ اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ فضا ما بین السماء والارض میں خدا جانے کیا کیا چیزیں موجود ہیں؟ اور کیا کیا ترکیب وتحلیل ہوتی رہتی ہے جن کا آج تک انکشاف نہیں ہوا؟

– اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ ترکیب وتحلیل میں دیر لگنا بھی کثیف اجسام میں ہوتا ہے، لطیف اجسام میں نہیں ہوتا۔ دیکھو! بارود میں جب تک آگ کا شمول نہیں ہوا، اس کی ترکیب وتحلیل میں مثلاً: اس کی گولی بنانے میں یا حل کرنے میں کچھ نہ کچھ دیر لگتی، لیکن جب اس میں آگ کا شمول ہو جاتا ہے تو آنِ واحد میں اُڑ جاتی ہے، اور خود ہی نہیں اُڑتی، بلکہ گولی اور چھرہ اور گولے اور پتھر اور جو کچھ سامنے ہو، سب کو اُڑا دیتی ہے۔

• پانچواں شبہ: یہ بھی بعض تعلیم یافتہ اصحاب کہا کرتے ہیں کہ مولویوں نے مسلمانوں کو جن بھوت کے قصے بیان کر کر کے ہندوؤں کی طرح توہم پرست بنا دیا ہے۔ بچے کو ذرا تکلیف ہوئی، اور عورتیں کہنے لگیں: جھپٹا ہو گیا، اس کو پریوں کا سایہ ہو گیا، یہ فلاں بیری کے نیچے گئی تھی، وہاں سے چڑیلوں کا اثر ہو گیا۔ ان کے علاج کے لیے بعض وقت ایمان تک کھو

....

بیٹھتی ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ مجھے جنگل میں ڈنڈ (بے سر کا آدمی) ملا تھا۔ کوئی کہتا ہے: سنبل کے درخت پر نٹ رہتا ہے۔ غرض عجیب بے سر و پا خیالات پیدا ہو گئے ہیں، اور یہ سب نتیجہ بے دیکھے چیزوں کے منوانے کا ہے۔

ہم کہتے ہیں: جب ایک چیز کسی معتبر ذریعہ سے (مشاہدہ یا استدلالِ عقلی سے یا خبرِ صادق سے) ثابت ہو جائے تو اس کا انکار کسی مفسدہ کے لزوم سے نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی موجودہ نظیر وجودِ جراثیم ہے، جو تعلیم یافتہ طبقہ کے نزدیک مسلّم ہے۔ جس کو نہ ہر شخص نے مشاہدہ کیا ہے، نہ ہر شخص کے لیے استدلالِ عقلی سے ثابت ہے۔ صرف خبرِ صادق سے ثابت ہے، یعنی سائنس دانوں کے کہنے سے، کہ وہ کہتے ہیں کہ ہزار ہا قسم کے جراثیم پانی اور ہوا میں، اور حیوانات اور انسانوں کے جسم میں موجود ہیں یا پیدا ہو جاتے ہیں۔ کسی سے ہیضہ پیدا ہوتا ہے، کسی سے طاعون، کسی سے ملیریا بخار وغیرہ۔

ان کے اثر سے بچنے کے لیے مچھر دانیوں میں سونا اور بیٹھنا چاہیے، اور فینائل گھروں میں اور راستوں میں چھڑکنا چاہیے، اور مکھی، مچھر سے بچنے کے لیے کھانے پینے کی چیزوں کو گلاس کیسوں میں رکھنا چاہیے، مکان میں کھڑکیاں ایسی جالی کی ہونی چاہیے جس میں مکھی، مچھر نہ جا سکے، کیوں کہ وہ جراثیم ان کی بیٹ میں ہوتے ہیں، اور اس سے جسم میں پہنچ جاتے ہیں، بلکہ گرد وغبار میں طرح طرح کے جراثیم ہوتے ہیں، ہر روز راستوں میں پانی چھڑکنا چاہیے، تاکہ غبار نہ اڑے۔

دیکھیے! جراثیم کے وجود کو مان لینے سے کتنے بکھیڑے سر پڑ گئے جو بجائے خود مفاسد ہیں، مگر ان مفاسد سے بچنے کے لیے کیا کوئی تعلیم یافتہ صاحب اس کے لیے آمادہ ہیں کہ ان جراثیم کے وجود کو تسلیم ہی نہ کیا جائے، تاکہ یہ بکھیڑے نہ کرنے پڑیں۔ ہرگز نہیں، بلکہ اہلِ سائنس داد دیتے ہیں کہ کیسے کیسے آلات ایجاد کیے ہیں! اور کیسے کیسے تجربے کرتے ہیں! جن کا پہلے خیال بھی نہ تھا، اور بڑے سے بڑے فلاسفروں کا ذہن بھی وہاں نہ پہنچا تھا، اور حتی

....

الامکان جراثیم سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جراثیم کا ثبوت سب کے واسطے مشاہدہ سے نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر خبرِ صادق سے ہے، جس کو کسی بکھیڑے کی وجہ سے چھوڑا نہیں جاتا۔

اس سے ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ ثابت شدہ چیز کو کسی مفسدہ کے لازم آجانے سے رد نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا شیاطین اور جن کے وجود سے خبرِ صادق موجود ہونے کے بعد بعض خرابیاں پیدا ہونے کی وجہ سے (مثلاً: توہم پرستی وغیرہ) انکار نہیں کیا جا سکتا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ جو توہم پرستی جن بھوت کے قصوں پر لازم کی گئی ہے وہ نتیجہ ان کے ماننے کا نہیں ہے، بلکہ وہ نتیجہ افراط وتفریط کا ہے جو جہالت سے، اور علما کی صحبت نہ پانے، اور جہلا کی صحبت پانے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ وتابعین اور علمائے سلف سب ملائکہ اور جن وشیاطین کے قائل تھے، لیکن ان توہم پرستی میں مبتلا نہ تھے، اور اس وقت سوائے ہندوستان کے کسی ملک کے مسلمان اس میں مبتلا نہیں۔ ہندوستان کے مسلمانوں پر یہ اثر بے علمی اور ہندوؤں کی صحبت کا ہے۔ غرض توہم پرستی علما کی تعلیم سے نہیں پیدا ہوئی، بلکہ علما کی صحبت نہ پانے سے پیدا ہوئی، تو اس سے جن وملائکہ کے ثبوت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔

• چھٹا شبہ: اگر جن کا وجود ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان کے افعال واثرات ہندوستان میں ہی محسوس ہوتے ہیں، دوسرے ممالک میں خصوصاً یورپ میں کہیں محسوس نہیں ہوتے؟ کسی انگریز کو نہیں سنا کہ جن لپٹ گیا ہو۔

یہ سوال ایک مجمع میں خود حضرت مصنّف مدظلہ سے کیا گیا۔ ارشاد فرمایا: جو شخص کسی چیز کا منکر ہوتا ہے اس میں ایک قسم کی قوتِ دافعہ پیدا ہو جاتی ہے جو اس چیز کے اثر کو قبول کرنے سے مانع ہوتی ہے، چوں کہ اہلِ یورپ جن کے منکر ہیں اس وجہ سے ان پر اثر نہیں ہوتا۔ اس سے جن کی واقعیت پر اثر نہیں پڑتا، کیوں کہ نصوصِ شریعہ سے جن کا ثبوت ہوتا ہے، اس وجہ سے قائل ہونا ضروری ہے۔ ہمارے قائل ہونے کی بنا احساسِ اثر نہیں ہے، بلکہ ورودِ نصوص ہے۔

....

احقر اس کی تصدیق کے لیے یہ نظیر پیش کرتا ہے کہ بعض غذائیں اور دوائیں دیہات میں استعمال کی جاتی ہیں، اور وہ از روئے طب وڈاکٹری مضر ہوتی ہیں، حتی کہ بعض زہریلی ہوتی ہیں، مگر دیہاتیوں کو نقصان نہیں کرتی۔ بعض قومیں چوہا، چھپکلی، سانپ تک کھا جاتی ہیں، مگر ان کو کچھ نقصان نہیں ہوتا، بلکہ وہ شہریوں سے زیادہ توانا تن درست ہوتے ہیں، اس کی وجہ وہی ہے جو حضرت مصنّف مدظلہ نے ارشاد فرمائی، لیکن اس سے یہ نتیجہ کوئی نہیں نکالتا کہ ان چیزوں میں مضرت نہیں، اور طبی وڈاکٹری تحقیق غلط ہے، اور شہریت چھوڑ کر دیہاتیت اختیار کرنا چاہیے، اور یہ بھی واضح رہے کہ اب یورپ میں بھی جن کے ثبوت کی طرف خیالات پیدا ہو چلے ہیں، اور اثرات بھی محسوس ہونے لگے ہیں۔ چناں چہ عنقریب آگے آتا ہے۔

- اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جن وملائکہ کے ثبوت میں علاوہ نقلی دلائل کے کچھ عقلی استبعاد بھی نہیں، بلکہ عقلِ سلیم ان کے وجود کو تسلیم کرتی ہے۔ دیکھیے! ایک زمانہ وہ تھا کہ امراض پیدا ہونے کے لیے اخلاطِ اربعہ یعنی خون، بلغم، صفرا، سودا کے تغیّرات کو مؤثر مانا جاتا تھا۔ تمام طبِ قدیم کی بنیاد اسی پر تھی، اور ہزاروں برس اسی پر یقین کیا گیا، لیکن زمانۂ حال کے سائنس دانوں کو بذریعہ جدید آلات کے منکشف ہوا کہ یہ اثر بے جان مادے کا نہیں ہے، بلکہ ایک جان دار زندہ مخلوق کا ہے، جس کو جراثیم کہتے ہیں۔

چناں چہ ہر مرض کے جراثیم خورد بینوں سے علیحدہ علیحدہ پائے جاتے ہیں۔ آج کل یہ تحقیق اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ جراثیم کو معائنہ کرنے کے آلات، اور ان کو زندہ رکھنے، اور پرورش کرنے کے لیے ان کی غذائیں، اور ان کو مارنے کے لیے دوائیں سب مہیا ہو گئی ہیں۔ تن درست آدمی کے بدن میں جس قسم کے جراثیم پہنچا دیے جائیں اسی قسم کا مرض پیدا ہو سکتا ہے، اور مریض کے جسم میں ان کو مارنے والی دوا پہنچا دی جائے تو مرض جاتا رہتا ہے۔ غرض علمِ جراثیم ایک مکمّل علم اس وقت موجود ہے، اور طبِ جدید کا ایک مستقل شعبہ ہے۔

....

اب ہم تعلیم جدید کے دل دادہ اصحاب سے پوچھتے ہیں کہ ایک طرف پرانی تحقیق کو رکھیے کہ امراض اخلاط سے پیدا ہوتے ہیں، اور ایک طرف نئی تحقیق کو رکھیے کہ امراض جراثیم سے پیدا ہوتے ہیں، ان دونوں میں کون سی تحقیق کو آپ کا دل قبول کرتا ہے؟ ہم یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ نئی تحقیق کو قبول کرے گا۔

چناں چہ ہم نے اپنے کانوں سے یہ کہتے سنا ہے کہ پرانے اطبا کے پاس آج کل کے سے آلات نہ تھے، اس واسطے انھوں نے اثر کو مادہ کی طرف منسوب کر دیا، اور نئے اطبا کے پاس جدید آلات ہیں، جن سے بال کی بھی کھال نکل آتی ہے، وہ اس تحقیق پر کفایت نہیں کر سکتے، ان کو ہر مرض کے لیے ایک جان دار مخلوق نظر آئی ہے، وہ اثر کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں (اس مخلوق کو جراثیم کہتے ہیں)۔ اس کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ جراثیم بدن میں داخل کرنے سے مرض پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کو فنا کر دینے سے مرض [1] جاتا رہتا ہے۔

اسی طرح ایک طرف اس خیال کو رکھیے کہ دنیا میں جو کچھ پیدا ہوتا ہے، یعنی خود موالید

---

[1] ہم اس تحقیقِ قدیم و جدید کے موازنہ میں یہاں اس واسطے طول نہیں دیتے کہ یہ کوئی طبی کتاب نہیں ہے، لہٰذا صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ جراثیم پیدا ہونے سے پہلے ہی تو ماننا پڑے گا کہ ان کا کوئی مادہ ہوتا ہے جس میں صورت پیدا ہوتی ہے، اور جان پڑ جاتی ہے۔ یہ مادہ تندرست آدمی میں نہیں تھا۔ مرض کے وقت پیدا ہوا یہ مادہ سوائے اس کے اخلاط کے تغیّر سے پیدا ہوا اور کہاں سے بدن میں آ گیا؟ نیز جراثیم سے مرض پیدا ہونے کی حقیقت سوائے اس کے کیا ہے کہ ان کے اجسام میں سے نکلے ہوئے بخارات جو ارواح انسانی سے بالکل اجنبی ہیں اعضائے رئیسہ انسانی میں پہنچتے ہیں؟ اور ان کے مزاج کو بگاڑ دیتے ہیں تو پھر بنا مرض کی تغیرات اخلاط و ارواح ہی پر ہے۔

بنا بریں کہا جا سکتا ہے کہ علتِ مادی مرض کی اخلاطِ فاسدہ ہیں ان ہی سے جراثیم پیدا ہوتے ہیں۔ ڈاکٹروں کی نظر صرف جراثیم تک پہنچتی ہے اور اطبا کی نظر جراثیم کی بھی اصل تک پہنچتی ہے، اور کس کی نظر عمیق ہوئی غور کرنے کی بات ہے؟ لیکن ہم کو یہاں محاکمہ نہیں منظور ہمارا مدعیٰ ثابت ہونے کے لیے مقابل کا اس نظریہ کو تسلیم کرنا کہ بنسبت فاعلیت اخلاط کے فاعلیت جراثیم راجح ہے، ہم کو کافی ہے۔

....

ثالثہ، یعنی جمادات نباتات حیوانات کا وجود، اور ان کے طرح طرح کے تغیّرات جو ظہور میں آتے ہیں یہ آپ سے آپ ہو جاتے ہیں یا مادہ کے طبعی اقتضا سے ہوتے ہیں؟ اور ایک طرف اس تحقیق کو رکھیے کہ یہ سب تغیّرات کسی جان دار، بلکہ سمجھ دار مخلوق کے ذریعہ سے ہوتے ہیں جو ہم کو نظر نہیں آتی؟ انصاف سے کہیے! کہ کون سی بات دل کو لگتی ہے؟ اگر استبعاد سے مرعوب نہ ہو کر اپنے ضمیر میں آپ غور کریں گے تو تحقیقِ ثانی ہی کو تسلیم کریں گے۔

بس شریعتِ اسلامی یہی کہتی ہے کہ عالَم میں جتنے تغیّرات ہوتے ہیں ان کی علتِ فاعلی مادہ نہیں، بلکہ مادہ علتِ مادی ہے، اور علتِ فاعلی ایک اور مخلوق ہے جو ذی روح اور ذی عقل وفہم ہے، اسی کو ملائکہ (فرشتے) کہتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ آپ سے آپ ہو جانا تو بداہتاً باطل ہے، کیوں کہ فعل کے لیے فاعل کا ضروری ہونا ایسی بدیہی بات ہے کہ انسان تو انسان جانور بھی اس کو مانتے ہیں۔ کسی جانور کو پیچھے سے مارا جائے یا دور سے ڈھیلا پھینک کر مار دیا جائے تو وہ فوراً چاروں طرف دیکھے گا کہ کس نے مارا؟ اور اس پر ہرگز قناعت نہ کرے گا کہ آپ سے آپ ڈھیلا لگ گیا ہوگا۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ ہر جان دار کی فطرت میں یہ بات پڑی ہوئی ہے کہ فعل بلا فاعل نہیں ہو سکتا۔ غرض یہ کہ تغیّرات عالم کا آپ سے آپ ہو جانا تو بداہتاً باطل ہے۔

رہا مادّہ کے طبعی اقتضا سے ہونا، سو حاصل اس کا بھی وہی آپ سے آپ ہو جانا ہے، کیوں کہ یہ بھی مسلّم ہے کہ مادہ غیر ذی حِس اور غیر ذی شعور ہے، تو اس کی طرف ایسے افعال کو منسوب کرنا جس کے کرنے سے بلکہ سمجھنے سے بھی بڑے بڑے ذی حیات وذی شعور عاجز ہیں، ایسا ہوگا جیسے کوئی ایک بڑے کارخانے کو دیکھ کر جس میں ہزار ہا مشینیں لگی ہوئی ہیں، اور مزدور کام کر رہے ہیں، یوں کہنے لگے کہ یہ تمام کارخانہ کسی کاریگر نے نہیں بنایا، اور نہیں چلایا، بلکہ ایک مٹی کے ڈھیلے نے بنایا ہے اور وہی چلا رہا ہے۔

....

جیسے یہ کہنا بداہتاً باطل ہے ایسے ہی یہ کہنا کہ مادّہ کے طبعی اقتضا سے تغیّراتِ عالم ہو رہے ہیں، باطل ہے اور اِس کہنے میں اور اُس کہنے میں کہ اتنے بڑے کارخانے کو ایک مٹی کے ڈھیلے نے بنایا، اور وہی چلا رہا ہے، سوائے الفاظ کی بندش کے کچھ فرق نہیں۔

بمقابلہ اس کے یہ تحقیق بالکل قابلِ قبول ہے کہ نہ تغیّراتِ عالم خود بخود ہوتے ہیں، نہ مادہ کے طبعی اقتضا سے ہوتے ہیں، بلکہ ایک خفیہ مخلوق کے فعل سے ہوتے ہیں جو ذی حیات اور ذی شعور ہے (اسی کو ملائکہ کہتے ہیں) اور اسی پر جن کو قیاس کر لیا جا سکتا ہے، جیسے: ملائکہ خفیہ مخلوق ہے، ایسے ہی جن بھی ہے۔

تمّت بالخیر

مطبوعات البشریٰ

قرآنی مطبوعات

قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۲۵) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (جی ۲۵) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (جی ۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۱۹) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (جی ۱۹) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۱۵) کارڈ کور
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۱۳) کارڈ کور
الم پارہ (درمیانہ) کارڈ کور
دس سورہ (مع اردو ترجمہ) (سورۂ فاتحہ تا فیل)
سورۂ یٰس (درمیانہ، بڑا)
تفسیر عثمانی (۲ جلد)
قصص القرآن (اوّل تا چہارم) (۲ جلد)

قرآن مجید حافظی سولہ سطری (۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی سولہ سطری (جی ۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی تیرہ سطری (۱۹) مجلد
قرآن مجید حافظی تیرہ سطری (جی ۱۹) مجلد
قرآن مجید (بیاضی برائے ترجمہ) مجلد
دس پارہ (۱ تا ۱۰، ۱۱ تا ۲۰، ۲۱ تا ۳۰) مجلد
پنج پارہ (درمیانہ، بڑا) مجلد
سہ پارہ (درمیانہ، بڑا) مجلد
عم پارہ درسی: الفاتحہ تا النبا (درمیانہ، بڑا)
عم پارہ (درمیانہ، بڑا) کارڈ کور
پنج سورہ (الکہف، السجدۃ، یٰس، الواقعۃ، الملک)
تفسیر بیان القرآن (۳ جلد)

قاعدے

نورانی قاعدہ (درمیانہ، بڑا)
نورانی قاعدہ (۲ تختیاں کارڈ لیمی نیشن)
اقرأ قاعدہ (درمیانہ، بڑا)
اقرأ قاعدہ (۲ تختیاں کارڈ لیمی نیشن)
بغدادی قاعدہ (درمیانہ)
قاعدہ یسرنا القرآن (درمیانہ)

نورانی قاعدہ (رنگین تجویدی)
نورانی قاعدہ (لیمی نیشن)
قاعدہ جمعیت (لیمی نیشن، درمیانہ، بڑا)
قاعدہ جمعیت (۲ تختیاں کارڈ لیمی نیشن)
قرآنی قاعدہ (درمیانہ)
رحمانی قاعدہ (درمیانہ)

اوراد و وظائف

الحزب الاعظم (ماہانہ مکمل) مجلد/جیبی
الحزب الاعظم (ہفتہ وار مکمل) مجلد/جیبی
منزل (جیبی، درمیانہ، بڑا)
اشرف العملیات
آسان نیکیاں (جیبی، درمیانہ)

مناجات مقبول (جیبی، درمیانہ)
مسنون دعائیں (جیبی، درمیانہ)
حصن حصین (جیبی، بڑا)
حزب البحر مع قصیدہ بردہ (مترجم)
زاد السعید (درمیانہ، بڑا)

دائمی نقشہ اوقات نماز و سحر و افطار

(برائے سندھ، پنجاب، خیبر پختون خوا) (کارڈ کیلنڈر)

چارٹ

عملی طریقہ نماز مردانہ (تصویری)
قواعد مخارج تجوید (تصویری)

عملی طریقہ نماز مستورات (تصویری)
چالیس مسنون دعائیں

www.maktaba-tul-bushra.com.pk
al-bushra@cyber.net.pk